





DI FRONTE E ATTRAVERSO
1077

Storia dell'arte
57

Guardando ad Oriente

- L. Uspenskij, V. Losskij, *Il senso delle icone*, 2007
- G.B. Ladner, *Il simbolismo paleocristiano. Dio, cosmo, uomo*, 2008
- T. Velmans, *La visione dell'invisibile. L'immagine bizantina o la trasfigurazione del reale. Lo spazio, il tempo, gli uomini, la morte, le dottrine*, 2009
- B.V. Pentcheva, *Icone e potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, 2009
- M. Toti, *La preghiera e l'immagine. L'esicismo tardobizantino (XIII-XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici*, 2012
- E. Fogliadini, *L'immagine negata*, 2013 (in prep.)

Guardando ad Oriente

Guardando ad Oriente è una collana di saggistica in coedizione tra l'Editoriale Jaca Book e le Gallerie di Palazzo Leoni Montanari.

Palazzo Leoni Montanari, con il suo Museo, la sua esposizione permanente di antiche icone russe, la sua attività didattica e i programmi espositivi dedicati a riflessioni sull'età paleocristiana e sulla cultura bizantina e pan-bizantina, testimonia un particolare interesse per le origini dell'arte cristiana e per le espressioni storico-artistiche degli Orientali cristiani.

L'Editoriale Jaca Book, con il suo «Corpus Bizantino Slavo», i suoi volumi sugli Orientali cristiani e le sue pubblicazioni sull'Arte paleocristiana e sulla Tardo-antichità, mostra un'attenzione analoga.

È stato quasi spontaneo individuare un comune contenitore editoriale dove pubblicare sia testi ormai classici che nuove sintesi o puntuali ricerche a cavallo tra storia dell'arte, simbolica, iconografia e antropologia religiosa.



Marco Toti

LA PREGHIERA E L'IMMAGINE

L'ESICASMO TARDOBIZANTINO
(XIII-XIV SECOLO): TEMI ANTROPOLOGICI,
STORICO-COMPARATIVI E SIMBOLICI

Prefazione di
Julien Ries



Vicenza
**Gallerie di Palazzo
Leoni Montanari**

Jaca Book

© 2012
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
tutti i diritti riservati

Prima edizione italiana
novembre 2012

Copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

In copertina
Madre di Dio, Grande Panagia, da Jaroslavl',
Galleria Tret'jakov, Mosca (1224 circa).
Da T. Velmans (a cura di), *Il viaggio dell'icona*.
Dalle origini alla caduta di Bisanzio, Jaca Book, Milano 2008²

Redazione e impaginazione
Gioanola Elisabetta, S. Salvatore M.to (Al)

ISBN 978-88-16-41177-7

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma
ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA, Servizio Lettori
via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361
e-mail: serviziolettori@jacabook.it; internet: www.jacabook.it

Il tempo che passa è Dio che viene



INDICE

Prefazione: Dall'esicasmò all'icona, <i>di Julien Ries</i>	XIII
Introduzione	
QUESTIONI GENERALI E NOTE DI METODO	1
Capitolo primo	
LA FORMULAZIONE DEL METODO	
DI ORAZIONE ESICASTA: LE «TECNICHE DEL CORPO»	
IN CONTESTO ATHONITA (SECOLI XIII-XIV)	13
1. L'esicasmò in prospettiva comparata. Definizione e caratteri fondamentali	13
2. La tecnica in Niceforo il Solitario e Gregorio Sinaita	17
3. Il problema storico dell'«emersione» della prassi psicosomatica	26
4. Il ruolo dei «centri di concentrazione» nell'ambito del metodo. Alcuni raffronti	31
5. La disciplina respiratoria e le posture. Le tecniche esicaste come «tecniche del corpo»	37
TAVOLE	63
Capitolo secondo	
TRADIZIONE ED ERMENEUTICA.	
IL <i>MUNDUS IMAGINALIS</i> TRA ICONOGRAFIA E ASCESI	89
1. <i>Noûs</i> e «immaginazione»	89

Indice

2. Figure del *mundus imaginalis*: ascesi, iconografia, sogno, morte.
Tra ermeneutica storico-religiosa e prassi spirituale 91
3. Arte e ascesi, arte come ascesi 102

Conclusioni

ESITI E PROSPETTIVE 139

Postilla 151

Bibliografia tematica selezionata 155

Glossario introduttivo 177

Indice delle illustrazioni 179

Indice dei nomi 181

Prefazione

DALL'ESICASMO ALL'ICONA

La storia delle religioni ha messo in evidenza l'*homo religiosus* che vive l'esperienza del sacro nelle diverse circostanze della sua esistenza. Uno dei suoi aspetti è l'*homo orans*, l'uomo in preghiera. I primi documenti che riguardano la preghiera datano al Neolitico, quando l'uomo ha rappresentato la dea-madre e ha edificato i primi santuari. L'*ex voto* del celebre orante di Larsa dedicato al dio mesopotamico Amurru verso il 1750 a.C. presenta la statua di un re inginocchiato, la mano sinistra sul cuore e la destra davanti alla bocca per inviare un messaggio alla divinità. Tale documento è anteriore al Neolitico. Un altro documento è costituito dalla superficie piana della grande roccia di Naquane in Valcamonica (Italia), sulla quale alcune incisioni rupestri hanno riunito un folto gruppo di figure umane schematizzate, ognuna con le braccia tese verso il sole nascente. Di recente assiriologi ed egittologi hanno pubblicato molti testi di preghiere della Mesopotamia e dell'Egitto faraonico. Queste diverse testimonianze sono i primi segnali dell'*homo orans* che possiamo individuare nelle antiche religioni.

Passando al cristianesimo, la preghiera risale a Gesù, che l'evangelista Luca mostra undici volte intento a pregare il Padre celeste e che, interpellato dagli apostoli, insegna loro la preghiera intitolata «Padre Nostro». Gli Atti degli Apostoli ricordano i discepoli di Gesù riuniti nel Cenacolo di Gerusalemme attorno a Maria orante, prima della Pentecoste. La Chiesa dei primi secoli ha conservato una documentazione precisa della preghiera delle comunità cristiane, la più importante delle quali è la preghiera eucaristica. Nel III secolo in Egitto i Padri del deserto iniziano a praticare la preghiera detta esicasta. Il termine *hesychía* indica lo stato di calma, di pace, di riposo, di tranquillità, di quiete risultante dalla cessazione delle cause esterne di turbamento o agitazione interiore. I Padri del deserto abbandonano il mondo per vivere in solitudine un'esistenza quotidiana di meditazione e di

preghiera. L'esicasmo è un metodo di preghiera che colloca il monaco nella vita contemplativa, nell'unione con Dio, nell'orazione continua. L'*hesychía* non è un fine, ma un mezzo per predisporre l'anima a ricercare l'unione con il divino; di qui l'importanza della solitudine e del silenzio in questo modello di esistenza. Praticare l'*hesychía* è la scelta del monaco che si stabilisce nel deserto. Quando nacque l'istituzione cenobitica, cioè la vita in comunità, i monaci si divisero in cenobiti ed anacoreti, questi ultimi chiamati anche esicasti, che non significa necessariamente solitari. A partire dal V e VI secolo, gli esicasti di Nitria e Sceti in Egitto risiedevano in una cella separata sia all'interno sia nei pressi di un monastero. Nel V secolo apparvero le preghiere brevi e anche l'invocazione del Signore Gesù presso i monaci dell'Egitto, del deserto di Gaza e del Sinai. Simeone il Nuovo Teologo (949-1022) ha scritto un trattato sul metodo di orazione esicasta, dal quale si deduce che la preghiera a Gesù ha giocato un ruolo di rilievo nel monachesimo orientale.

Nel XIII secolo sul Monte Athos si assiste alla rinascita dell'esicasmo di pura contemplazione ed eremitaggio. L'invocazione del nome di Gesù si affianca a una tecnica psico-somatica che caratterizza una sorta di disciplina sapiente della respirazione. Alcuni studiosi contemporanei parlano di neoesicasmo d'orazione. Tra i fautori di tale rinnovamento troviamo Niceforo l'Esicasta e Gregorio Sinaita. Il greco Niceforo, monaco in Calabria, si converte all'ortodossia e arriva sul Monte Athos nella seconda metà del XIII secolo. Gregorio Sinaita (1255-1346), originario dell'Asia Minore, è eremita nel Sinai, poi a Creta, dove è iniziato alla preghiera spirituale dall'esicasta Arsenio, infine sul Monte Athos, dove si adopera per rinnovare la vita contemplativa. È a questi due iniziatori del nuovo metodo esicasta che Marco Toti dedica il suo libro *La preghiera e l'immagine*.

Nel primo capitolo egli analizza le tecniche del corpo in uso nell'esicasmo del Monte Athos nel XIII e XIV secolo, passando in rassegna la fisiologia mistica, la tecnica respiratoria di inspirazione-espiazione, la postura, l'abolizione di certi movimenti naturali, i rapporti tra il *noûs* e il cuore, tutto ciò che concerne le pratiche psico-somatiche. Per tale ricerca egli utilizza il metodo comparativo con ampie vedute sullo yoga, sulla *Bhagavad Gîtâ*, sul sufismo e sul *nembutsu* buddhista del Giappone, privilegiando la triade antropologica *noûs-logos-pneûma*.

Nel secondo capitolo, l'Autore si impegna in un'apertura sull'ermeneutica e il *mundus imaginalis*, esito dell'esicasmo del Monte Athos nel XIII e XIV secolo. Egli mostra che questo metodo di preghiera dei monaci orientali sfocia in una conoscenza spirituale che può raggiungere il livello degli archetipi celesti, come nel caso dell'iconografia delle icone. La seconda parte del capitolo dedicato alle icone è davvero notevole e ci dà l'idea dell'impatto

Prefazione

della preghiera esicasta sulla creazione delle stesse. L'Autore termina la sua opera con una serie di conclusioni, la prima delle quali stabilisce che l'esicasmò non è una tecnica, bensì una pratica ascetica in cui essa può risultare utile, oltre ad essere significativa dal punto di vista simbolico e antropologico. Non è corretto parlare di una tecnica della preghiera, piuttosto di una tecnica che orienti alla preghiera. L'esicasmò è una uscita dalla carne del peccato per entrare nel tempio dello Spirito Santo.

Le esaurienti note a fine capitolo costituiscono un grande valore aggiunto al testo e la copiosa bibliografia contribuisce all'informazione del lettore.

Cardinale Julien Ries

14 settembre 2012



Introduzione

QUESTIONI GENERALI E NOTE DI METODO

L'esicasmò (dal greco *hesychía*, «silenzio» interiore, «quiete», «pace» in senso spirituale) costituisce un metodo ascetico di ambito cristiano-orientale mirante alla *théosis* (greco per «divinizzazione», che l'Oriente cristiano intende come concreta «unione» a Dio) ed essenzialmente fondato sulla invocazione fervente e costante del Nome di Gesù e sulla cd. «discesa della mente (greco *noûs*)¹ nel cuore», conseguita con l'ausilio, non vincolante ma antropologicamente significativo, di una ben determinata «tecnica psicofisica», emersa, nella sua forma più elaborata, negli scritti di alcuni monaci athoniti vissuti tra la seconda metà del XIII e la fine del XIV secolo (Niceforo l'Esicasta, Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio il Sinaita, Gregorio Palamas, Callisto e Ignazio di Xanthopouloi, tra gli altri).

Nel presente lavoro, l'analisi di talune delle specifiche caratteristiche di tale prassi spirituale verrà condotta anche mediante l'utilizzo della comparazione storico-religiosa tra la «preghiera del cuore» (ed alcuni temi e finalità ad essa connessi) e in particolare lo *dhikr Allâh*² del sufismo islamico, oltre che lo *yoga* e certa asceti cristiano-occidentale³; alcuni cenni saranno riservati alla filosofia ellenistica quale possibile – e ovviamente parziale, oltre che talora non consapevolmente assunta come tale dagli esicasti – fonte del metodo esicasta⁴ (con speciale riferimento alla *nêpsis*, «vigilanza» o «sobrietà»). Da questo punto di vista – qui appena accennato, e comunque del tutto complementare alla nostra ricerca – e in riferimento alle relazioni tra filosofia ellenistica e Cristianesimo antico⁵, sarà in via preliminare necessario mettere in luce la profonda influenza della prima nei confronti del secondo⁶, dato, peraltro, ormai saldamente acquisito nell'ambito della letteratura scientifica⁷; tuttavia, il processo di ricezione e risemantizzazione che il Cristianesimo opererà ad esempio su termini quali *prosoché*⁸ («attenzione», a sua volta determinante l'*amerimnía*, greco per «noncuranza») e *apátheia*

(«impassibilità») mostra con sufficiente chiarezza l'irriducibile specificità e originalità della prospettiva cristiana⁹ (si pensi alla rielaborazione della nozione di persona operata in ambito cristiano), che eredita e per l'appunto rielabora coerentemente con il proprio «orientamento» le nozioni cui si è appena fatto cenno¹⁰. Tuttavia, il valore eminentemente esperienziale che accomuna filosofia antica e Cristianesimo, entrambi «sistemi» miranti a un lavoro su di sé che dia luogo a una *metánoia* («cambiamento del *noûs*», «conversione») delle disposizioni puramente umane, permette di qualificare le due «vie» come «esercizi spirituali» (cfr. greco sing. *áskesis*) aventi «dimensione pratica ed esistenziale»¹¹.

Ad ogni modo, questo lavoro concerne, nello specifico, la formulazione del metodo di orazione esicasta, con specifico riguardo alla sua espressione athonita tra XIII e XIV secolo (ma con riferimenti anche all'opera di Simeone il Nuovo Teologo, del X-XI secolo e, sporadicamente, ad altre fonti significative ai fini della ricerca, tra cui il «Pellegrino russo» [seconda metà del XIX secolo]). In particolare, esso si propone di puntualizzare ulteriormente il significato antropologico di alcuni procedimenti esteriori coordinati alla ripetizione della formula di invocazione¹² (prassi respiratoria, posture, ricerca del luogo del cuore e «discesa della mente nel cuore», «onfaloscopia», queste ultime due volte a indurre particolari «visualizzazioni» operate sui medesimi «centri di concentrazione»), procedimenti tutt'altro che marginali nell'economia della suddetta prassi contemplativa e in certa misura integrabili nella categoria maussiana di «tecniche del corpo». Prendendo spunto anche da ciò, si tenterà un'analisi dettagliata di due tematiche che, oltre che essere connesse in quanto parti integranti del metodo ascetico in oggetto, ci paiono di notevole rilevanza: da un lato, la questione antropologica del ruolo e del significato che il corpo assume nel contesto di un'ascesi sufficientemente «formalizzata» (sebbene non ai livelli del sufismo e, ancor meno, dello *yoga* classico), che abbiamo cercato di comparare tra l'altro con la prassi ascetica ben più «tecnicizzata» – mutuata dalla confraternita indo-pakistana *naqshbandiyya* – descritta dal sufi indiano Gul Hasan (XX secolo), in particolare per quanto concerne respirazione e visualizzazione dei centri (e relative «corrispondenze» con ben determinate lettere, sillabe o *mantra* nel corpo o parti del corpo: sanscrito *nyasa*, procedura parzialmente assente nelle fonti esicaste, e comunque mai così elaborata); dall'altro, il tema del «mondo immaginale», che, a differenza della corporeità, non risulta essere stato spesso trattato con sistematicità in relazione all'esicasmo. In quest'ultimo caso, sulla base di spunti che riteniamo originali epperò certamente suscettibili di approfondimenti e puntualizzazioni, vi saranno alcuni specifici riferimenti all'iconografia cristiano-orientale e alle relazioni tra questa e l'ascesi

cristiano-ortodossa (con particolare attenzione ai temi del simbolo, dell'immagine e dell'iconostasi: in una parola, della «visione»); in specie, si avrà modo di notare che alla base della prassi ascetica e di quella iconografica vi sono procedimenti non del tutto dissimili, connessi all'utilizzo della cd. «immaginazione» (che va recisamente distinta dalla «fantasia»). Anche qui, con riguardo all'elaborazione akbariana del *mundus imaginalis*, si cercherà di utilizzare la comparazione al fine di rilevare eventuali affinità (e difformità «strutturali», ovvero diversità «prospettiche») tra mondo cristiano e mondo islamico; l'utilizzo dell'«immaginazione» è infatti – sporadicamente ma significativamente, come si avrà modo di vedere – attestato anche nell'ambito della prassi ascetica esicasta (oltre che nell'iconografia ortodossa e, abbondantemente e notoriamente, in Ibn Arabî). Resta inteso che tale connessione «svela» la profonda relazione tra antropologia (e, quindi, teologia e «mistica») e arte (nella fattispecie, iconografia)¹³: è il *noûs* stesso, in quanto «ricettore» delle «immagini divine», a fare da *trait d'union* tra dimensione strettamente ascetica e «creazione» artistica, forme distinte ma compatibili dell'«attività» contemplativa (in Oriente, a rigore, non si dà «scrittore» di icone che non sia asceta, anche se può essere ovviamente vero il contrario). Non è certo un caso, quindi, che uno dei *fils rouges* del lavoro in oggetto – a dimostrazione della sua omogeneità sostanziale – sia costituito dal legame «strutturale» tra corpo (tecnica) e «anima» (*noûs* e *mundus imaginalis*), che l'ascesi cristiano-orientale mette così bene in evidenza. Pure, una tale stretta connessione mostra anche come l'arte possa essere considerata una dimensione «speculare» alla mistica; in certo senso, si può anche affermare che la prima costituisce un'autentica «descrizione dell'anima» (qui rivelandosi l'«intreccio» e le «corrispondenze» tra arte e mistica, e tra queste e la teologia); e sono ben note, a questo riguardo, sia l'influenza determinante che alcune formulazioni dogmatiche (si pensi alla distinzione palamita tra «essenza» ed «energie» divine, e al rapporto tra queste ultime e la «luminosità» dell'icona) hanno avuto sull'iconografia ortodossa, sia, di rimando, la «dipendenza» di quest'ultima (e quindi dell'esperienza mistica) dalla dottrina ecclesiastica.

In entrambi i casi, l'analisi delle fonti succitate e la prospettiva comparata – ovviamente, senza alcuna velleità di completezza – saranno gli strumenti attraverso i quali si cercherà di valutare le implicazioni simboliche e i significati sottesi alla medesima asceti; lungi dal sottovalutare le acquisizioni della filologia più accorta¹⁴, che ha avuto il merito fondamentale della corretta restituzione di testi di indubbia rilevanza, e le necessarie contestualizzazioni storiche, l'orientamento della nostra ricerca, sviluppata «per temi», sarà tendenzialmente «teoretico», oltre che volto a rilevare programmatica-

mente le analogie morfologiche tra l'esicasmò e le altre discipline in questione (senza per questo sottovalutarne le evidenti, inevitabili e talora *sostanziali* difformità): attraverso una meditata ermeneutica che superi e integri l'aspetto meramente descrittivo della trattazione, si cercherà di individuare affinità e dissomiglianze tra i suddetti metodi spirituali, tenendo sempre ben presente che scopo ultimo della *méthodos* esicasta – che si configura quale «nocciolo» del Cristianesimo ed è agli antipodi rispetto a ogni orientamento vagamente «spiritualistico», costituendo anzi una asceti presso la quale la dimensione della corporeità assume profondi significati e funzioni – è generalmente il conseguimento della *relazione personale* con Cristo, ottenuta anche a mezzo di un'incessante *militia super terram* accostabile al *jihâd al-akbar* («grande guerra santa») islamico.

Le fonti qui considerate includono, come già detto, i più significativi asceti atoniti del XIII-XIV secolo. Attraverso la comparazione storico-religiosa si cercherà di rendere conto della possibilità di accostare spiritualità certamente difformi ma al tempo stesso non prive di affinità; è evidente che ciò, oltre alla questione delle «forme» attraverso le quali si estrinsecano le varie tecniche, pone il tema, tanto centrale quanto inesauribile e «ineffabile», dei «contenuti» dell'esperienza mistica. D'altra parte, accostare, giustapporre e rendere conto di talora evidenti *analogie* (prospettiva che, pur privilegiata nel presente lavoro, non ne esclude evidentemente altre di diverso segno) non significa certo *identificare* i vari referenti a mezzo di procedure arbitrarie e artificiose, miranti a estrapolare e a giudicare al di là dei rispettivi contesti di appartenenza realtà che di per sé non hanno significato o valore al di fuori dei medesimi ambiti di riferimento. Con ciò, si vuole ovviamente evitare gli eccessi opposti del «comparativismo selvaggio» (considerato che, tra l'altro, comparare significa anche distinguere)¹⁵ e della negazione di ogni possibilità di raffronto tra i dati offerti dalle fonti. Il metodo comparativo, pur non consentendo di sottacere le inevitabili dissomiglianze «formali» (e non di rado sostanziali) tra le metodologie proprie di differenti contesti culturali e spirituali, permette pertanto di *accostare*, al di là di banali e riduttive corrispondenze (a titolo di esempio si pensi all'azzardata, e ormai giustamente superata, definizione dell'esicasmò quale «yoga cristiano»)¹⁶, prassi ed elementi significativi di ciascun ambito religioso: anche le differenze rilevate aiuteranno a comprendere e a descrivere le articolazioni e i nessi interni, i significati e le funzioni delle discipline e delle tecniche comparate¹⁷. Nonostante la comparazione tra esicasmò e sufismo appaia più praticabile rispetto a quella tra esicasmò e *yoga* (sia storicamente che morfologicamente), v'è però da ricordare che la difformità centrale tra la preghiera esicasta e quella sufi sta nell'*orientamento cristocentrico* della prima (lad-

dove l'*Islâm*, come è noto, rifiuta recisamente la nozione di Incarnazione): «La preghiera di Gesù [...] è una confessione di fede in Gesù Cristo come salvatore, non solamente uno tra i tanti possibili *mantra*. Comparando l'esicasmismo, dunque, con lo *yoga* e con lo *dhikr*, non dobbiamo mai dimenticare che l'elemento fondamentale di ogni tradizione di preghiera non è la tecnica esteriore, ma il contenuto interno – *non come, ma chi si prega*. La maggior parte dei quadri è dotata di cornici, e esse hanno per lo più alcune caratteristiche in comune; e, tuttavia, i ritratti nelle cornici possono essere molto diversi. Ciò che è decisivo è il ritratto, non la cornice. Il metodo corporeo, qualunque forma esso assuma, non è più che una 'cornice' per la preghiera di Gesù, mentre è l'invocazione 'con fede' del Signore Gesù a costituire il vero e proprio ritratto»¹⁸. Pure, il «silenzio» interiore, attestato nell'esicasmismo e conseguito anche a mezzo della pratica della *nêpsis* (si tratta di una sorta di continua «presenza a se stessi» di fronte a Dio, non priva di analogie in altri contesti religiosi)¹⁹, resta un mezzo ordinato all'«incontro» con Cristo (la *théosis*), incontro che costituisce lo «specifico» (in quanto tale irriducibile a ogni comparazione) della «mistica» cristiana, insieme al conseguente richiamo alla Grazia (impossibile da «attrarre» a sé «meccanicamente» o «volontariamente»); viceversa, il *nirvâna*, pur condividendo con la *hesychía* una connotazione «negativa» (nel senso di una «estinzione» dei processi di «produzione» delle «immagini mentali»), costituisce il fine dell'ascetismo buddhista. Evidente è qui l'orientamento «personalistico» e «teistico» del Cristianesimo, assente nel Buddhismo. Come già si è avuto modo di accennare in modo generale, la nozione di persona sembrerebbe costituire un netto discrimine tra Cristianesimo e, in questo caso, Buddhismo: un esito come quello del *nirvâna*²⁰ (sanscrito per «estinzione») è non a caso impensabile in contesto cristiano, ove la persona non si «dissolve» come una goccia nell'«oceano» divino, ma «incontra» la divinità nel contesto specifico di una relazione, per l'appunto, personale (definibile come relazione proprio in quanto i due «soggetti» rimangono tali); tuttavia, il carattere «affettivo» del *japa* e del *nembutsu* – entrambi centrati sull'idea di una salvezza conseguibile per mezzo di una formula invocatoria utilizzata costantemente e ferventemente dagli uomini «degli ultimi tempi» – parrebbe consentire una congrua comparazione fenomenologico-tipologica tra questi e l'esicasmismo, laddove quella con il sufismo sembrerebbe essere praticabile in virtù del comune contesto monoteistico-abramitico e di più che probabili (perché inevitabili, anche se di rado attestati) «prestiti storici» (oltre che di una prospettiva talora comunemente «agapica»).

Forse ancor più significativa la distanza che passa tra esicasmismo e *batha yoga*: sebbene non sia di principio inutilizzabile lo strumento della compara-

zione tipologica, la relazione tra le due forme ascetiche risulterà essere al limite fenomenologica, non essendo evidentemente attestati prestiti diretti (diversamente rispetto al sufismo) tra le due prassi spirituali; la funzione della tecnica è inoltre profondamente difforme, dato che nell'esicasmò essa è solamente uno strumento inessenziale – sebbene non privo di utilità e, soprattutto, di *significato* – ai fini della *théosis*, mentre nello *yoga* classico la prassi respiratoria è funzionale al conseguimento della «liberazione»: non è un caso, infatti, che lo *yoga marga* (basato sulla «regolazione del respiro») sia in sé una «tecnica». Ciò non ci impedisce di consentire, sul piano delle affinità «formali», con A. Rigo, che scrisse a suo tempo di «stupefacenti analogie»²¹ in specie tra metodo esicasta e metodo sufi, e, pur con qualche riserva, con J. Gouillard, che sostenne, in relazione alle affinità tra le varie discipline spirituali (preghiera di Gesù, *dhikr*, *yoga*, *nembutsu*, ecc.), una tesi intelligentemente e arditamente «concordistica», sulla base della quale orientare un metodo implicitamente comparativo ed esplicitamente e prioritariamente «analitico»: «Un punto sembra innegabile: l'unità e l'omogeneità fondamentale dei metodi. Tutti mirano a un'interiorizzazione più che intellettuale, propriamente ontologica. Si può discutere della qualità mistica del fenomeno, ma ciò non toglie che *si tratti sempre di uno stesso fenomeno*. A noi pare che questo principio costituisca, più che un'ipotesi di lavoro, un punto accertato. E ciò significa che *dovremo necessariamente spiegare le diverse espressioni di cui stiamo parlando le une con le altre, e prima di tutto approfondire l'analisi di ciascuna individualmente*»²². A questo proposito, è tuttavia necessaria un'ulteriore considerazione. L'ascesi yogica – come già detto molto più formalizzata dell'esicasmò – propone, nella formulazione classica fornita da Patanjali (maestro del *râja yoga*, vissuto forse nel V secolo a.C.), otto «tappe», delle quali le ultime sei sono rispettivamente *âsana* («posture»), *prânâyâma* («disciplina del respiro» finalizzata all'acquisizione del controllo su alcuni processi organici solitamente automatici), *pratyahârâ* («ritrazione dei sensi» dagli oggetti), *dhâranâ* («concentrazione» su un unico oggetto), *dhyâna* (sanskrito equivalente al cinese *ch'an* e al giapponese *zen*: «meditazione»), *samâdhi* («unione»)²³. Alcune affinità possono senza difficoltà essere rilevate, ad esempio, tra *prânâyâma* e prassi respiratoria esicasta, esplicitata nelle forme di un «controllo» ovvero di una «ritenzione» (sebbene in questo ultimo caso essa risulti molto meno «strutturata»); ancor di più tra *prânâyâma* e tecniche sufi (con una generalizzazione, si potrebbe affermare che più ci si dirige verso Oriente, più i metodi ascetici sembrano «tecnicizzarsi»). Ma quale tappa yogica, eventualmente, può costituire il corretto referente comparativo della *théosis* esicasta (nozione «rielaborata» da Gregorio Palamas)²⁴? Se nel caso del sufismo, come rilevato, sembrerebbe congrua la comparazione tra *nirvâ-*

na buddhista e *baqâ'* (arabo per «sussistenza», di cui, ad ogni modo, il *fanâ'* [arabo per «estinzione» dell'individualità] non è che l'«altra faccia»), nel caso dello *yoga* «classico» sorgono problemi di «compatibilità» con l'esicismo (ma anche con il sufismo), fondamentalmente motivati dall'assenza di una «relazione» (e dunque dal dissolvimento della «personalità») come fine ultimo dell'ascesi. In altri termini, può la *théosis* essere omogeneamente comparata al *samâdhi*? Se l'*hesychia* è – come già detto – orientata alla relazione con Gesù Cristo, e se la *théosis* è una «partecipazione della natura [greco *physis*] divina» (2Pt 1,4) – peraltro sempre intesa dalle fonti quale «caparra» (greco *arrhabón*) di ciò che si consegnerà pienamente nell'aldilà –, evidentemente la «divinizzazione» cristiano-orientale non può essere considerata nei termini orientali di una «identità suprema» (nel *Vedântâ* ben resa dall'espressione *Brabman* = *Âtman*; si noti inoltre come la nozione di «partecipazione» [*metoché*²⁵] implichi con tutta evidenza quella di «relazione»). D'altra parte, ciò non esclude che, nel Cristianesimo, sia rinvenibile una interpretazione – pur minoritaria – come quella «identitaria» di M. Eckhart (si pensi anche a *Gv* 3,13, letto come «unione» tra l'uomo e Dio), secondo cui «non vi è distinzione tra il Figlio unigenito e l'anima»²⁶ e il fine della vita cristiana è far «nascer» il *Logos* che si è «rivelato» (e dunque nascosto) in noi, al modo in cui la Vergine ha fatto con Gesù Cristo²⁷. Se, dunque, l'ascesi esicasta supera certe «strettezze» antropologiche cristiano-occidentali (probabilmente di origine agostiniana), Eckhart – abbastanza paradossalmente – sembra «scalzare», dal punto di vista dei «fini» dell'ascesi, lo stesso esicismo, anche sulla base di una esegesi «unitiva» del «non sono più *io* che vivo, ma *Cristo* vive in me» (*Gal* 2,20)²⁸, che si riferirebbe dunque alla realizzazione di una autentica e piena «cristificazione»²⁹ e richiama certi passi di san Simeone il Nuovo Teologo³⁰. Tra gli altri, M. Vannini ha analizzato ciò, individuando una linea mistica che, in ambito cattolico, sarebbe stata sottoposta a un processo di «occultamento», ma che spesso non è stata tacciata di eterodossia (come nel caso di Eckhart: si pensi a san Giovanni della Croce e a santa Teresa d'Avila, vissuti nel XVI secolo)³¹.

Tornando a quanto più propriamente concerne lo svolgimento del lavoro in oggetto, il ruolo del corpo, della psiche e del *noûs* (con i relativi simbolismi e le mutue interrelazioni, attestate anche dottrinalmente) è analizzato in una prospettiva che, definendone storicamente le diverse realtà e «problematizzandone» i caratteri, tende a metterne in luce i *significati* profondi, spesso sottesi e «sfuggenti» a un primo sguardo (o a uno sguardo eccessivamente «distante»). È evidente che storia delle religioni (per il raffronto tra gli elementi fondanti e le tecniche proprie delle discipline suesposte, ai fini della comprensione per quanto possibile profonda del metodo di orazione

esicasta, oltre che per lo studio comparato del *mundus imaginalis*), antropologia (per la funzione e il senso della corporeità nell'ambito di detta ascesi), cristianistica (per le questioni più propriamente inerenti alla storia del metodo esicasta) e iconologia (per gli specifici riferimenti alle relazioni tra esicasmismo e iconografia) sono ambiti eminentemente e simultaneamente interessati a tali problematiche (oltre che talora intersecantisi): la ricerca si caratterizza quindi per una sua connotazione consapevolmente «interdisciplinare». Le infinite possibilità comparative già menzionate, oltre a dover essere per ovvie ragioni ristrette, non possono certamente dare adito alla formulazione di raffronti non adeguatamente argomentati, tenendo sempre bene in conto la necessità di una precisa contestualizzazione delle singole fonti citate e di una adeguata differenziazione delle finalità delle diverse «forme tradizionali» qui analizzate. Ad ogni modo, è pure necessario tenere conto del fatto che le implicazioni storiche, teologiche e antropologiche sottese a tali questioni rendono ancor più intricati i problemi posti: è stato quindi necessario dotarsi di cautele metodologiche supplementari al fine di avvicinare una materia così «sottile» e «sfuggente», cautele fornite dalla prospettiva storico-religiosa³², che, costitutivamente caratterizzata dallo strumento della comparazione, si fonda, nella nostra impostazione, sulla complementarità tra approccio storico-culturale (metodo comparativo ideografico, che tende a evidenziare le difformità tra i referenti del raffronto) e morfologico-ermeneutico (metodo comparativo tipologico, che mira a rinvenire il «fondo comune» proprio di ogni esperienza religiosa, ravvisando nella eliadiana «rottura di livello» il carattere essenziale del «religioso»³³ e tentando di mettere in luce, attraverso una meditata analisi interpretativa, i simbolismi soggiacenti alle forme espressive di una determinata tradizione). In questo modo, si è cercato di evitare sia la costrizione dell'irriducibile categoria di «sacro *tout court* nella storia – come postulato dai fautori dello «storicismismo ontologico» o «assoluto», che rischiano riduzionisticamente di «reificare» l'oggetto del proprio studio –, sia una banalizzazione irenica, di segno opposto ma altrettanto pernicioso, consistente nel proporre analogie spiritualmente e storicamente infondate; v'è pure da considerare che, da un punto di vista cristiano «tradizionale», ogni eventuale analogia tra il Cristianesimo e le altre religioni è giustificabile sulla base degli effetti della «rivelazione adamitica»³⁴ (ciò che invalida o limita in un ambito ben ristretto il riduzionismo storicistico, gli aggiustamenti «perennialisti» e le fantasie psicologistiche): ciò al di là di ogni tortuoso «ecumenismo», spesso prodotto intellettualistico ovvero «politico» tipicamente moderno. Ad ogni buon conto, come già accennato, resta ovviamente il discrimine, non secondario e ultimamente «invalidabile», relativo a *chi* è invocato nella preghiera.

NOTE

¹ La classica traduzione di *noûs* con «mente», seppure formalmente corretta, si può rivelare fuorviante a causa dello slittamento semantico prodottosi in genere nelle lingue occidentali moderne; la resa del termine greco è dunque spesso semanticamente ambigua, a maggior ragione se interpretata con le nostre categorie di pensiero. Cfr. *infra*, cap. 1.1 n. 4.

² Espressione che può essere significativamente tradotta sia con «invocazione», «menzione» che con «ricordo di Dio»: in questo ultimo senso, essa è perfettamente equivalente alla greca *mneme toû Theoû*.

³ Tutto ciò, ovviamente, senza dimenticare che in specie il *japa yoga* indù e il *nembutsu* buddhista giapponese – tendenzialmente disinteressati all'aspetto «tecnico» – costituiscono vie che hanno in comune con l'esicasmò l'utilizzo a fini ascetici dell'invocazione di una formula dotata di senso (che non pare quindi riducibile a puro suono, come avviene ad esempio nel *mantra yoga*: in quest'ultimo caso, quantomeno, non c'è nulla di comparabile al *significato* della preghiera esicasta), in un contesto caratterizzato da un'analogia connotazione «affettiva». Sulla distinzione tra «misticismo» (occidentale) e asceti si veda E. Montanari, *La fatica del cuore. Saggio sull'asceti esicasta*, Milano 2003, 36-53; è noto come, in contesto cattolico, l'ascetica sia la «base» della mistica. Noi utilizzeremo, per convenienza di esposizione, il termine «asceti» in riferimento ai metodi contemplativi qui trattati.

⁴ Da un altro punto di vista, discreto *fil rouge* di una parallela ricerca – e al tempo stesso potenziale «discrimine» tra asceti cristiana e altri referenti, che sarebbe utile analizzare in futuro – potrebbe rivelarsi la nozione di persona, che, elaborata in specie in ambito giuridico a Roma, si è arricchita nel Cristianesimo di sostanziali apporti teologici e antropologici, giungendo a costituire un punto privilegiato di «snodo» e sviluppo della civiltà occidentale. Una tale nozione richiama peraltro, nell'accezione latina di «maschera» ad essa propria, la funzione di «protezione», «copertura» dell'inattingibile livello «apofatico» del trascendente: personalità, dunque, che si configura quale *volto di Dio rivolto all'uomo* – da ciò la possibilità di una relazione concreta tra i due – e, allo stesso tempo, come «maschera» dell'*inattingibile divinità* (il «Padre» nel Cristianesimo orientale); non a caso, il Figlio è la «maschera» (il «volto», l'«immagine», la «persona» per l'appunto) del Padre stesso (il volto è, in un certo senso, una maschera). A tal proposito, è da sottolineare come la dimensione «personale» o ipostatica implichi per definizione una relazione (e pertanto una «relatività»), costituendo simultaneamente anche un «velo» (si pensi al tema della «rivelazione» quale ulteriore «occultamento» del divino, considerando pure che il Cristianesimo accentua però la dimensione dello «svelamento»). Si tenga tuttavia presente, al tempo stesso, che il greco *hypóstasis* coincide con il latino *substantia*; usualmente, per indicare la «persona» (il «volto»), il greco utilizza, come detto, il termine *prósopon*. Risulta quasi pleonastico, al riguardo, evidenziare le connessioni della suddetta costitutiva impartecipabilità alla trascendenza – che con tutta evidenza non esclude, secondo la formulazione palamita, la possibilità dell'assimilazione delle *énérgieiai* («energie», «manifestazioni operative») divine da parte dell'uomo con la «teologia negativa» tipica dell'Oriente cristiano.

⁵ In riferimento a ciò significativo è il fatto, pur ben noto, che «il cristianesimo sia stato presentato, da tutta una parte della tradizione cristiana, come una *filosofia*» (P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* [1987], tr. it. Torino 2005², 71), e persino come «la filosofia» (*ibidem*, 72; d'altra parte, la «filosofia» è l'«amore della sapienza», dunque di Cristo). Sulle strette relazioni tra filosofia classica ed ellenistica e Cristianesimo antico si rimanda inoltre a L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmò. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino 2000, *passim*; sul tema degli «esercizi spirituali» si può vedere anche, in ampia prospet-

tiva storico-antropologica, D. Dubuisson, *Les sagesse de l'homme. Bouddhisme – paganisme – spiritualité chrétienne* (2004), tr. it. Bari 2007.

⁶ Hadot, *op. cit.* tr. it. 86.

⁷ I lavori di P. Hadot (alcuni dei quali citati in bibliografia) sono in questo senso imprescindibili.

⁸ Hadot, *op. cit.* tr. it. 85.

⁹ *Ibidem*. Nonostante ciò, «da soli, i testi della Scrittura non avrebbero potuto procurare un metodo per praticare tali esercizi» (*ibidem*; l'A. si riferisce agli «esercizi spirituali della προσοχή, della meditazione della morte, o dell'esame di coscienza» [*ibidem*]): è qui possibile, a nostro avviso, ipotizzare un «sotterraneo canale di trasmissione» (dal punto di vista tipologico-morfologico facilmente individuabile) dei medesimi «esercizi spirituali» dall'ascesi ellenistica al Cristianesimo, che avrebbe quindi ripreso e rielaborato – nella prospettiva della propria tradizione più o meno «riservata» – le pratiche in oggetto (senza che esse avessero una relazione esclusiva con le fonti scritturistiche).

¹⁰ Sulla nozione storico-religiosa di «riplasmazione coerente» in A. Brelich si veda Montanari, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Roma 2001, 49-63.

¹¹ A.I. Davidson, *Prefazione* a Hadot, *op. cit.* tr. it. XIII.

¹² Nella forma classica «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me (peccatore)» (in greco *Kyrie Iesoû Christé Hyiè tou Theoû eléeson me [tòn hamartolón]*).

¹³ Su ciò, in contesto più ampio, si può vedere N. Spineto (a cura di), *L'antropologia religiosa di fronte alle espressioni della cultura e dell'arte*, Milano 2009, che si compone di contributi che traggono spunto dalla edificazione di una «antropologia del sacro», a forte caratterizzazione «ermeneutica», da parte di J. Ries (si tenga anche presente che, nel 2008, presso il Centro di Ateneo per la Dottrina Sociale della Chiesa [CADOc] dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, è stato costituito l'archivio «Julien Ries» per l'antropologia simbolica).

¹⁴ Si pensi ai lavori di A. Rigo (citati in bibliografia), che ha avuto il merito di integrare all'approccio filologico il metodo storico-religioso e la prospettiva «cristianistica».

¹⁵ Al proposito si veda, in altro contesto storico-culturale, G. Gasparro, *Comparing in Order to Distinguish: Was Everyone «Monotheist» in the Religious History of the Ancient Mediterranean World?*, 6th EASR Conference on «Religious History of Europe and Asia», Bucharest, 20 September 2006.

¹⁶ Si vedano ad esempio il testo del pioniere servita G. Vannucci, *Invocazione del Nome di Gesù*, Firenze 1961 (poi ripubblicato come *Lo Joga [sic] cristiano*, Firenze 1978) e quello di G. Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes*, Würzburg 1947. Sul tema v. Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 9-10.

¹⁷ U. Bianchi ha autorevolmente asserito che la comparazione «non è meno individuazione e differenziazione che accostamento e classificazione» (*Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1976, 259).

¹⁸ Kallistos of Diokleia, *Praying with the Body: the Hesychast Method and Non-Christian Parallels*, Sobornost (Incorporating ECR), 14/2 (1992), 31 (corsivo e traduzione nostri; i successivi testi citati dall'edizione in lingua originale sono stati da noi tradotti per comodità del lettore).

¹⁹ Nozione ad esempio particolarmente sviluppata, nella tradizione islamica, da al-Ghazālī (v. il suo *La vigilanza e l'esame di coscienza* [in arabo], tr. it. Torino 2005 [a cura di M.A. Golfetto]).

²⁰ Sul *nirvâna* in contesto buddhista originario si veda ad esempio Â.K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (1964), tr. it. Milano 1994, 116-126.

²¹ A. Rigo, *Introduzione* a I. Brjančaninov, *Pregbiera e lotta spirituale. Introduzione alla pre-*

ghiera del cuore (in russo, 1865), tr. it. Torino 1991 (a cura di E. Bianchi), 14 (il riferimento è all'affinità tra le espressioni proprie della fase finale dell'ascesi esicasta e il *sirr* o «*dbikr* dell'intimo»).

²² J. Gouillard, *Introduzione a id., Petite Philocalie de la prière du cœur* (1979²), tr. it. Milano 1999⁶, 24 (corsivi nostri; significativamente, al proposito di quanto detto sopra, la prima edizione del testo in oggetto conteneva, in appendice, la traduzione di parte del *Tamwîr al-qulûb* di M. Amîn al-Kurdî al-Shâfi'î al-Naqshbandî (m. 1914), *Une technique soufie de la prière du cœur*, in Gouillard [a cura di], *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris 1953, 317-336 [le prossime citazioni da o di Gouillard si riferiscono alla più recente traduzione italiana appena menzionata]). Il problema della «forma» dell'esperienza mistica (non considerando quello dei suoi «contenuti») può essere impostato da vari punti di vista, ciascuno dei quali – nessuno essendo necessariamente in conflitto con gli altri – pare in grado di arricchire il quadro generale: storico (in specie per ciò che concerne la questione dei contatti e dei prestiti storicamente attestati tra le varie discipline spirituali, oltre che della trasmissione e della ricezione, all'interno della medesima tradizione, di elementi e temi ben determinati; questa prospettiva tenderà comunque a mettere in luce maggiormente le dissomiglianze tra le varie discipline spirituali); «morfologico» (che mira a ricostruire ciò che sta egualmente dietro – o «sotto» – ai metodi in oggetto, anche ad esempio attraverso lo studio della «costituzione interna» delle spiritualità cui i metodi medesimi rimandano); antropologico (con particolare riguardo all'uso del corpo nella prassi ascetica); psicologico (quest'ultimo certamente più semplicistico). Noi ci siamo concentrati, ovviamente, sui primi tre.

²³ Su ciò, con particolare riguardo al *samâdhi* «con sostegno» e «senza sostegno», si veda M. Eliade, *Le yoga. Immortalité et liberté* (1954), tr. it. Milano 1999, ad esempio 81-92 e 96-100; sul problema delle «tecniche» yogiche v. anche id., *Techniques du yoga* (1948), tr. it. Torino 2003. Per quanto concerne la relazione tra preghiera e tecnica in contesto orientale si può consultare AA.VV., *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, Divus Thomas 54/3 (2009).

²⁴ È forse pleonastico ricordare come l'intendimento della nozione di *théosis* in Palamas sia problematico in contesto cattolico «tradizionale» (in specie per quanto concerne la distinzione essenza-energie, che nuoce alla «semplicità» divina, e la «comunicazione» delle energie, e non della persona dello Spirito Santo: cfr. latino *afflatus*). Su due punti di vista cattolici sull'esicasmò tardobizantino si vedano gli scritti di M. Jugie (*Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, EO 30 [1931], 179-239; *Note sur le moine Nicéphore et sa méthode d'oraison*, EO 35 [1936], 409-412; *Palamas Grégoire*, DThC 11/2, Paris 1931, 1735-1776; *Palamite (Controverse)*, DThC 11/2, Paris 1931, 1777-1818) e quelli del primo I. Hausherr (ad esempio *La méthode d'oraison d'hésychaste*, OC 9/36, Roma 1927, tr. franç. 101-210).

²⁵ Cfr. san Giovanni della Croce: «Ciò che Dio desidera è di farci dei per partecipazione, essendo Lui Dio per natura, come il fuoco trasforma ogni cosa in fuoco» (San Giovanni della Croce, *Opere*, tr. it. Roma 1975³, 1096, p. 28 [= *Spunti di amore*; corsivi nostri]). Questa affermazione implica un'impressionante corrispondenza con l'ascesi orientale: se ci si divide sull'«intendimento» della «partecipazione», è chiaro che la «coincidenza» sia dovuta alla fedeltà al dettato evangelico, verificato sulla base dell'esperienza individuale.

²⁶ *I Sermoni*, tr. it. Milano 2002 (a cura di M. Vannini), 159. Ciò pare irricevibile secondo la dottrina cattolica.

²⁷ V. ad esempio Meister Eckhart, *ibidem*, 102.

²⁸ Corsivi nostri.

²⁹ Non è un caso che Eckhart sia stato talora considerato, in ambito cattolico, più «buddhista» che cristiano!

³⁰ V. ad esempio Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 150: «Ormai era una cosa sola con la

luce divina, gli sembrava d'essere divenuto lui stesso luce» (l'A. si riferisce a un giovane di nome Giorgio, probabile discepolo di Simeone Studita).

³¹ *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Firenze 2003, in particolare 153-169 («Dalla mistica alla psicologia»); sul tema cfr. le nostre riflessioni finali nelle «Conclusioni», *infra*, n. 19. Il passaggio da una mistica «dell'essenza» a una passiva, «volontaristico-devozionale» si sarebbe prodotto, in ambito cristiano-occidentale, con san Francesco di Sales (1567-1622, altro dottore della Chiesa): «Il punto fondamentale è che in Francesco di Sales quello che era l'*apex mentis* dei medievali, e che egli chiama *fine* (o *suprême*) *pointe de l'esprit*, diventa *pointe*, o *suprême pointe de la volonté*. Scompare il fondo dell'anima, precedente alle sue potenze, sia intelletto che volontà; l'uomo è pensato dunque essenzialmente come volontà, nella quale si risolve l'essenza dell'anima: da una mistica dell'essenza si passa a una mistica dello stato passivo». Si tratta, a nostro parere, di una tesi su cui sarebbe necessaria una approfondita discussione (ad ogni modo, in san Francesco di Sales sono certamente presenti elementi volontaristici); bisogna pure tenere in conto il fatto che la «ricezione» della divinità è esperienza eminentemente «passiva». D'altro canto, è pur vero che l'«abbassamento» in questione avvenne, in Occidente, molto prima, essendo forse da individuarsi nella ripresa di temi cistercensi da parte di rinomati esponenti dell'ordine francescano (ad esempio san Bonaventura da Bagnoregio [1217/1221-1274] e Giovanni Duns Scoto [1266-1308]: cfr. Vannini, *op. cit.*, 162 e n. 28), non a caso più o meno coevi al fiorire del gotico.

³² Evidentemente, l'opzione propriamente storico-religiosa non esclude per principio altri contributi, che ne possono anzi costituire un'utilissima integrazione: significativi, ad esempio, potrebbero essere gli apporti dell'indagine teologica e dell'«ermeneutica creatrice» (nelle forme sviluppate, tra gli altri, da M. Eliade dal punto di vista storico-religioso e da H. Corbin per quanto concerne gli studi di islamistica), oltre che dell'antropologia, della filologia, della cristianistica; è in questa sede appena il caso di accennare all'imprescindibile funzione della medesima ermeneutica – che è «creatrice» in quanto disvelatrice *ad infinitum* di *significati* di volta in volta nuovi, possibilmente sempre più penetranti – nell'ambito dell'analisi dei testi (cfr. *infra*, cap. 2.2). D'altra parte, la storia delle religioni, se non vuole ridurre se stessa a uno sterile inventario di miti e riti organizzato diacronicamente, deve strutturarsi anche come metodo ermeneutico: ed è la stessa ermeneutica, in certo senso, a caratterizzare l'autonomia della medesima disciplina rispetto alla storia *tout court*. Una ricerca – ciò che è ovvio – il cui sfuggente oggetto non verrà mai del tutto «compreso», come la vita stessa.

³³ Nozione utilizzata ad esempio ne *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), tr. it. Roma 1975, 219 n. 23.

³⁴ Secondo cui le altre religioni o sapienze – laddove ritengano dottrine compatibili con il Cristianesimo – sono, se anteriori a quest'ultimo, sue «prefigurazioni» ovvero, se ad esso posteriori, «frammenti» della Verità.

Capitolo primo
LA FORMULAZIONE DEL METODO DI ORAZIONE
ESICASTA: LE «TECNICHE DEL CORPO»
IN CONTESTO ATHONITA (SECOLI XIII-XIV)

1. *L'esicasmo in prospettiva comparata.*
Definizione e caratteri fondamentali

L'esicasmo (termine derivante dal greco *hesychía*, «silenzio», «pace» in senso spirituale) è un metodo di orazione cristiano-orientale fondato sulla invocazione del Nome di Gesù – avente carattere e funzione «sintetici»¹, allo stesso modo del primo membro della *shahâda* (arabo per «testimonianza») islamica (*lâ ilâha illâ Allâh*, arabo per «Non esiste Dio all'infuori di Dio»)² e di altre forme di invocazione tradizionali variamente attestate³ – e sulla cd. «discesa del *noûs*⁴ nel cuore»⁵; queste due «tecniche» conducono, in sinergia con la Grazia, alla *théosis*. Ispirandoci a uno dei suoi più significativi esponenti, Niceforo l'Esicasta, si può affermare che questo metodo miri alla «conoscenza sperimentale» del «regno di Dio» che è «presente dentro di te»⁶. Una tale disciplina spirituale, consistente nella pratica (tendenzialmente interiorizzata) della ripetizione fervente e continua del santo Nome (*Ef* 6,18; cfr. *Lc* 21,36 e *1Ts* 5,17), nella formula classica (nella sua prima parte di chiara origine apostolica)⁷ «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me (peccatore)» (greco *Kyrie Iesoû Christé, Hiyè tou Theoù, eléeson me [tòn hamartolón*⁸]), è finalizzata al conseguimento della *metánoia* e dell'«attualizzazione» della «relazione personale» con Cristo⁹ a mezzo di un'incessante *militia super terram* da esercitarsi contro i *logismoí* e contro la loro «radice», la *philautía*¹⁰ («amore di sé»). È possibile definire i *logismoí* «pensieri» che inducono le passioni¹¹, suggestioni «demoniache» che, provenienti dall'esterno e dirette al cuore, sono all'origine del peccato¹², essendo causate, secondo la teologia mistica cristiano-orientale, dalla tendenza naturale del *noûs* a disperdersi nella realtà esterna e dall'«acconsentire» della volontà all'attaccamento «passionale» alle «immagini» indotto da tale «di-

sperive» suggestioni¹³. Il bisogno di un «combattimento invisibile» (*Ef* 4,11-17; *1Tim* 6,12; *2Tim* 4,7) finalizzato alla distruzione dell'ego e dei suoi «ragionamenti» (*2Cor* 10,15) si rivela del tutto comparabile alla necessità del *jihâd al-akbar* (arabo per «grande guerra santa»)¹⁴ nel sufismo e al dovere di combattere che Krishna impone ad Arjuna nella *Bhagavad Gîtâ*¹⁵; esso è funzionale al conseguimento della *théosis*, assimilazione delle *énérgieiai* («energie» o «manifestazioni, operazioni» divine procedenti dalla Trinità, in quanto tali «enipostatiche»)¹⁶ che induce una reale trasformazione ontologica della persona¹⁷ e che può essere considerata la realizzazione di una autentica «*parousía* interiorizzata»¹⁸ (occorrente in ambito «microcosmico», epperò operante anche sul piano «macrocosmico»). In questo senso, l'esicasta «divinizzato» esperisce, seppure in modo «parziale» e del tutto interiore (nel proprio cuore, che «contiene» la divinità)¹⁹, la seconda venuta del Cristo: ciò che rende chiare le connessioni e le reciproche interpenetrazioni tra finalità dell'ascesi esicasta ed escatologia cristiana²⁰.

Come già accennato, i due elementi essenziali del metodo di orazione esicasta sono l'invocazione del Nome di Gesù e la «discesa della mente nel cuore». La preghiera del cuore costituisce, in specie nelle sue forme più «raffinate», una *krypté meléte*²¹ («meditazione, lettura meditata nascosta»), seconda parte dell'«attività invisibile»²², «ricordo di Dio» operato attraverso la meditazione/ruminazione e la ripetizione di formule tratte dalle Scritture o dai Padri²³. In base alla lettura delle fonti si può affermare che la disciplina spirituale in oggetto rispetti la distinzione evagriana – riguardante i gradi dell'ascesi eremitica – tra *praktiké* («pratica»), mirante all'*apátheia*²⁴ («impassibilità»), e *gnostiké* («conoscenza», nelle due forme della *physiké* [«contemplazione della natura»] e della *theologiké* [«contemplazione di Dio»²⁵]). A un primo livello «pratico», fondato sull'osservanza dei comandamenti e sulla pratica delle virtù e volto alla «purificazione», succede un secondo grado propriamente «ascetico», volto alla «illuminazione», e in un terzo consistente in una «integrazione metafisica» coincidente con lo stato di «perfezione»²⁶. A tale tripartizione rimandano una ben definita antropologica «unitaria» e tricotomica²⁷, biblica e patristica, e i vari «stadi» del lavoro, della meditazione²⁸ come propedeutica e apprendimento della preghiera e, infine, della preghiera *stricto sensu*. La suddetta antropologia è ben rappresentata dalla triade *noûs-logos-pneûma*²⁹, ampiamente utilizzata (e pregna di significati simbolici e «operativi») nella prassi esicasta.

La «preghiera del cuore»³⁰, nella sua forma classica³¹ di formula di invocazione «centrata» appunto sul cuore, mira, per il tramite dell'*orazione mentale* (greco *noerâ proseuchê*) – cioè della «mente» (*noûs*) nel cuore –, allo stadio finale della «preghiera pura» (greco *katharâ proseuchê*)³². Quest'ultima,

che coincide con la *katástasis proseuchês* («stato di preghiera»)³³ e induce la *théosis*, è strettamente connessa, come già notato, alla «sobrietà» o «vigilanza» (greco *nêpsis*: cfr., tra gli altri passi del NT, *Mc* 13,33; *Lc* 21,36; *Mt* 24,42 e 25,13; *1Cor* 16,13; *Ef* 6,18), a sua volta inscindibilmente legata al «combattimento spirituale» (*1Pt* 5,8) e alla preghiera (*1Pt* 4,7)³⁴ (che ne costituisce al tempo stesso la disposizione e il fine)³⁵. Una tale orazione è finalizzata al conseguimento dell'unione personale – dunque libera, cosciente e integrale – dell'orante con Dio³⁶, ottenuta per collaborazione (greco *synérgeia*) tra lo sforzo dell'asceta e l'«attività» della Grazia divina³⁷; in questo senso, la medesima *théosis* non è mai considerata, nelle fonti, un effetto conseguibile sulla base della mera applicazione di una «tecnica». A tal proposito, è necessario confermare che l'impossibilità di forzare lo Spirito Santo a «discendere» sul praticante è strettamente connessa alla dimensione personale che caratterizza la preghiera cristiana in generale, e quella esicasta in particolare. Invocare una formula dotata di senso (non semplicemente un suono, «impersonale» e senza significato intelligibile, come nel caso del *mantra*)³⁸ a fini ascetici, in un contesto per lo più caratterizzato da una connotazione «affettiva» (ma non sentimentale), mira, nella prospettiva cristiana, ad attualizzare la «relazione personale» con Cristo: ovviamente, «l'unione con Dio, di cui parlano i Padri, non si risolve in una *disintegrazione della persona umana nell'Infinito divino*»³⁹. Tuttavia, sfumando ciò che E. Montanari afferma⁴⁰, una tale «estinzione» non è, in senso assoluto, ravvisabile neppure nel sufismo: d'altra parte, lo stesso Montanari richiama le brillanti argomentazioni di T. Burckhardt sul tema⁴¹, ed è ben noto che la *baqâ'*, «stazione» (arabo *maqâm*) spirituale *successiva al fanâ'* solitamente considerata, nel sufismo, la più elevata, implica una «reintegrazione», ossia la «'permanenza' nell'unione con Dio»⁴² concernente l'«essere»⁴³. Ad ogni modo, quel che è certo è che la «preghiera del cuore» non è un *mantra* allo stesso modo in cui l'esicamo non è uno «yoga cristiano»⁴⁴. In un certo senso, anche in virtù del carattere in linea generale «quasi sacramentale» dell'invocazione del Nome di Gesù⁴⁵ (o sacramentale *lato sensu*)⁴⁶, è vero pure che «invocare» significa anche «evocare» – presentificandola – la Persona medesima: non a caso, tra Nome e Persona esiste un rapporto «analogico», per cui il primo «contiene» – senza esaurirla – la seconda.

Per tornare alla preghiera esicasta, essa costituisce *in primis* una «domanda di misericordia», necessaria in ragione della condizione di «peccatore» costitutivamente propria dell'uomo: se l'esplicita affermazione di una tale condizione pone l'accento sugli effetti della caduta, l'«abbi pietà» va interpretato come un implicito riconoscimento della «presenza misericordiosa» di Cristo⁴⁷, allo stesso modo che il secondo membro della *shahâda* (non uti-

lizzato, però, nello *dhikr*) asserisce la «presenza» del Profeta e, implicitamente, lo «stato» del mondo⁴⁸. Successivamente, con la riduzione al suo primo membro, la preghiera diviene da richiesta lode, attestazione dei titoli di Gesù («Signore» e «Figlio di Dio» che «salva», come è confermato dal Suo stesso Nome) e infine semplice invocazione «adorante» del Suo Nome (cfr. greco *monológistos*). È noto che, negli Xanthopouloi (fine del XIV secolo), i vari tipi di formule sono esplicitamente connesse al grado di esperienza dell'orante: «Le parole 'Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio' dirigono lo spirito immaterialmente verso colui che esse nominano. Con le parole 'abbiate pietà di me' lo spirito ritorna su se stesso come se non potesse sopportare l'idea di non pregare per sé. Quando, con l'esperienza, avrà progredito nell'amore, allora si dirigerà unicamente verso il Signore Gesù Cristo, perché avrà la certezza evidente del perdono dei suoi peccati. Questo spiega il fatto che i santi Padri non danno sempre ai loro discepoli la preghiera intera, ma uno la dà intera, un altro ne dà una parte, un altro ancora l'altra parte... senza dubbio secondo le forze e la condizione di chi prega. (La preghiera del cuore risale agli Apostoli nei suoi elementi essenziali e nella sua spiegazione)... I Padri poi hanno aggiunto e adattato le parole salutarì, l'espressione 'abbiate pietà' soprattutto a causa di coloro che erano ancora in tenera età nella virtù, cioè i principianti e gli imperfetti... Quelli già progrediti e i perfetti possono contentarsi della prima formula... e qualche volta della sola invocazione del nome di Gesù, che costituisce tutta la loro preghiera...»⁴⁹. Similmente, nelle tecniche esposte dal sufi Gul Hasan nella sua *Ta'lim-i Ghawthiyya*, l'invocazione di formule specifiche, oltre a rinviare a uno dei cinque piani dell'«essere», è espressamente adattata allo stato di avanzamento del praticante (e alle «dimensioni» della dottrina islamica): al primo livello, che rimanda alla *shari'a* («legge» sacra) e allo «*dhikr* della lingua», corrisponde l'invocazione della *shahâda*; al secondo, che rimanda alla *tariqa* («via») e allo «*dhikr* del cuore», corrisponde l'invocazione della prima parte della *shahâda*; al terzo, che rimanda alla *haqîqat-i jabarût* («realtà del Mondo dell'Onnipotenza») e allo «*dhikr* dello spirito», corrisponde la menzione del Nome dell'Essenza (*Allâh*) unito a una «qualità divina» (*si-fat*); al quarto, che rimanda alla *haqîqat-i lâhûtî* («realtà della Natura divina») e allo «*dhikr* segreto», corrisponde la menzione del nome *Hu* («Lui»), ossia dell'Essenza senza qualità; al quinto, che rimanda alla *ma'rifat-i hâbûtî* («conoscenza della Natura essenziale» di Dio) e allo «*dhikr* nascosto», corrisponde la menzione di *anâ* («io»); si ha poi un sesto e ultimo livello, quello della *haqîqat al-Haqq* («realtà di Dio»), corrispondente a *khafî al-akbfâ* («il nascosto del più nascosto»), cui non è connessa alcuna forma di invocazione⁵⁰.

Per quanto concerne la «discesa della mente nel cuore» – cui la tradizione esicasta del XIII-XIV secolo unanimamente mira⁵¹ –, essa è volta a «focalizzare» l'«attenzione» nel cuore riconducendo in esso lo «spirito», reintegrando in tal modo l'uomo decaduto alla condizione prelapsaria (ciò che affinisce al conseguimento dei «piccoli misteri») a mezzo della ricomposizione dell'unione di «spirito» e «corpo» «incrinata» dal peccato. Un tale procedimento trova svariati paralleli in altre tradizioni, uno dei più eloquenti dei quali è quello che qui riportiamo dalla *Bhagavad Gîtâ*: «Quanti conoscono i *Veda* parlano di un luogo incorruttibile che penetrano gli asceti, una volta liberi dalle passioni. Desiderandolo, essi praticano l'astinenza. Ora io ti parlerò sinteticamente di quel luogo. Dopo aver chiuso tutte le porte⁵² e aver bloccato la mente all'interno del cuore, dopo aver posizionato il proprio soffio vitale nella testa, l'uomo compenetrato nella fermezza della disciplina, pronunciando l'unica sillaba *Om*, che è il Brahman, mentre mi richiama alla mente, trapassa, abbandonando il corpo. Egli procede così verso il fine supremo⁵³. Anzitutto, è necessario mettere in luce come il cuore sia, nella tradizione vedica come in quella esicasta e sufi, «il luogo in cui si realizza la conoscenza della realtà sovrasensibile»⁵⁴; inoltre, nel passo riportato, ove tra l'altro si suggerisce significativamente di «collocare» il «soffio vitale» nella testa, si consiglia di pronunciare la sillaba *om* successivamente alla fissazione della mente nel cuore, seguendo una tecnica affine a quella consigliata da Niceforo l'Esicasta.

2. La tecnica in Niceforo il Solitario e Gregorio Sinaita

Il passo più significativo in relazione alla tecnica è rinvenibile in Niceforo (seconda metà del XIII secolo), monaco di origini calabresi e convertito all'ortodossia, «il primo testimone, datato con certezza, della preghiera di Gesù combinata con una tecnica respiratoria»⁵⁵; egli è l'autore che ha anche esplicitato il metodo di orazione nella sua forma più estesa. Niceforo afferma che si respira a causa del cuore, «principio della vita e del calore del corpo», che «attira il respiro per far rifluire il proprio calore all'esterno con l'espirazione e assicurarsi così una temperatura ideale»⁵⁶; inoltre, «il principio di questa organizzazione, o meglio il suo strumento, è il polmone. Fatto dal Creatore d'un tessuto tenue, esso introduce senza soste l'aria e poi la espelle come un mantice. Di modo che il cuore, attirando da una parte il freddo per il respiro e ricacciando il caldo dall'altra, conservi intatta la funzione che gli è stata assegnata nell'equilibrio del vivente»⁵⁷. Dopo aver trattato questi temi di «fisiologia mistica», Niceforo afferma: «È importante,

dunque, cercare un maestro sicuro [...]. Se tu non hai un maestro, cercane uno a ogni costo. Se non ne trovi, invoca Dio in contrizione di spirito e con le lacrime, supplicalo nello spogliamento totale di te e poi fa' quello che ti dico. Ma, prima di tutto, la tua vita sia tranquilla, libera da ogni preoccupazione, in pace con tutti. Allora, entra nella tua stanza (camera) e, dopo esserti seduto in un angolo, fa' quello che ti dirò. Tu sai che il nostro respiro, l'aria della nostra inspirazione, noi la espiriamo (o respiriamo) a causa del cuore. Perché è il cuore il principio della vita e del calore del corpo. Il cuore attira il respiro per far rifluire il proprio calore all'esterno con l'espirazione e assicurarsi così una temperatura ideale. Il principio di questa organizzazione, o meglio il suo strumento, è il polmone. Fatto dal Creatore d'un tessuto tenue, esso introduce senza soste l'aria e poi la espelle come un mantice. Di modo che il cuore, attirando da una parte il freddo per il respiro e ricacciando il caldo dall'altra, conservi intatta la funzione che gli è stata assegnata nell'equilibrio dell'essere vivente⁵⁸. Orbene: in quanto a te, come già ti ho detto, siediti; raccogli il tuo spirito, introducilo – lo spirito intendo – nelle narici; è appunto questa la via di cui si serve il respiro per arrivare al cuore. Spingilo, sforzalo a discendere nel tuo cuore insieme con l'aria inspirata. Quando vi sarà, tu vedrai quale gioia ne consegue: non avrai nulla da rimpiangere. Come l'uomo che torna a casa dopo un'assenza non può trattenere la gioia di rivedere la sua donna e i suoi bambini, così lo spirito, quando si ritrova unito all'anima, trabocca di gioia e di delizie inesprimibili. Fratello mio, abitua dunque il tuo spirito a non essere sollecito a uscirne. Agli inizi gli manca lo zelo – è il meno che si possa dire – per questa reclusione e questo sentirsi alle strette. Ma una volta che ne abbia contratta l'abitudine, non proverà più alcun piacere a circolare al di fuori, perché 'il regno di Dio è dentro di noi' e a chi volge verso di lui i suoi sguardi e lo ricerca con preghiera pura, tutto il mondo esterno diviene vile e spregevole. Se fin dall'inizio riesci a penetrare con lo spirito nel luogo del cuore che ti ho mostrato, sia ringraziato Dio! Glorificalo, esulta, e attaccati unicamente a questo esercizio. Esso ti insegnerà ciò che ora ignori. Sappi che, mentre il tuo spirito si trova là, tu non devi né tacere né stare inerte. Ma non avrai altra occupazione che quella di gridare: 'Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me!' Nessuna sosta per nessun motivo. Questa pratica, mantenendo il tuo spirito al riparo dalle divagazioni, lo rende imprendibile e inaccessibile alle suggestioni del nemico e ogni giorno lo eleva un po' di più nell'amore e nel desiderio di Dio. Ma, fratello mio, se malgrado tutti gli sforzi, non giungi a penetrare nei luoghi del cuore pur seguendo le mie indicazioni, fa' come ti dico e, con l'aiuto di Dio, arriverai allo scopo. Tu sai che la ragione dell'uomo ha la sua sede nel petto. È nel nostro petto che, effettivamente, mentre

le nostre labbra restano mute, noi parliamo, decidiamo, componiamo le nostre preghiere e i nostri salmi, e così via. Dopo aver bandito da questo luogo ogni pensiero (lo puoi, basta volerlo), donagli l'invocazione 'Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me' e costringiti a gridare interiormente queste parole, escludendo ogni altro pensiero. Quando, col tempo, ti sarai reso padrone di questa pratica, essa ti aprirà senz'altro l'entrata nel luogo del cuore, come ti ho detto. Ne ho fatto io stesso l'esperienza. Con la gioiosa e desiderabile attenzione tu vedrai venirti incontro tutto il coro delle virtù, l'amore, la gioia, la pace e tutto il resto. Grazie a esse tutte le tue richieste saranno esaudite in Nostro Gesù Cristo...»⁵⁹. Rileviamo come qui, da un lato, il limite tra libertà della Grazia ed effetto «necessitato» dell'orazione sembri molto labile, ma non infranto⁶⁰ e, dall'altro – ciò che ci appare connesso –, il livello di elaborazione e di tecnicizzazione di un tale metodo sia certamente meno sviluppato di quello del sufismo⁶¹ e dello *yoga*, essenzialmente a motivo dell'orientamento «affettivo» (non sentimentale!), eminentemente relazionale e «personale» del Cristianesimo⁶² e della funzione essenziale che la Grazia medesima ricopre in esso⁶³ (ciò che è confermato dallo stesso Niceforo); inoltre, Niceforo stesso afferma che la tecnica respiratoria va abbandonata se non si rivela utile⁶⁴. V'è da aggiungere, tuttavia, che un altro passo di Niceforo sembrerebbe testimoniare una certa «sicurezza» (negli esiti), oltre che «facilità», della prassi in oggetto, caratteristiche relative alla facoltà del «metodo [...] senza fatica e senza sudori» di condurre «colui che lo pratica al porto dell'impassibilità» e di «ottenere la grandiosa e divina 'fotofania' del nostro Salvatore Gesù Cristo»⁶⁵. Ad ogni modo, onde evitare ipotesi azzardate, è possibile che le espressioni appena riportate di Niceforo (in particolare quelle relative alla efficacia quasi «forzata» della discesa della mente nel cuore, che sarebbe determinata dalla tecnica da lui esposta) debbano essere intese come enfatiche. A proposito dell'efficacia «necessitata» del metodo, è interessante notare che la seconda tecnica – non accompagnata da una particolare prassi respiratoria, a differenza della prima – è consigliata da Niceforo *se quella esposta in precedenza non avesse procurato la discesa della mente nel cuore*. Operata la discesa della mente nel cuore, il praticante «non avrà[i] altra occupazione che quella di gridare: 'Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me!», ciò che custodisce lo spirito al riparo delle divagazioni, rendendolo immune dalle suggestioni dell'Avversario ed elevandolo sempre più all'amore e al desiderio di Dio⁶⁶. Ancora in merito alla questione del carattere eventualmente «necessitante» della tecnica, ci pare significativo sottolineare come Niceforo citi la parola evangelica «Senza di me non potete fare niente» (*Gv 15,5*)⁶⁷, affermando tuttavia che «[tu sai che] la ragione dell'uomo ha la sua sede nel petto. È nel nostro pet-

to che, effettivamente, mentre le nostre labbra restano mute, noi parliamo, decidiamo, componiamo le nostre preghiere e i nostri salmi⁶⁸, e così via. Dopo aver bandito da questo luogo ogni pensiero (lo puoi, basta volerlo), donagli l'invocazione 'Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me' e costringiti a gridare interiormente queste parole, escludendo ogni altro pensiero. Quando, col tempo, ti sarai reso padrone di questa pratica, *essa ti aprirà senz'altro l'entrata nel luogo del cuore*, come ti ho detto. Ne ho fatto io stesso l'esperienza. Con la gioiosa e desiderabile attenzione, tu vedrai venirti incontro tutto il coro delle virtù, l'amore, la gioia, la pace e tutto il resto. Grazie a esse tutte le tue richieste saranno esaudite in Nostro Signore Gesù Cristo...»⁶⁹. Subito dopo, Niceforo sfuma la sua tesi dell'efficacia della tecnica affermando: «Ma, fratello mio, se malgrado tutti gli sforzi⁷⁰, non giungi a penetrare nei luoghi del cuore pur seguendo le mie indicazioni, fa' come ti dico e, *con l'aiuto di Dio*, arriverai allo scopo»⁷¹. Ci si imbatte qui in una delle più tipiche (ed apparenti) antinomie tra alcune parole del Vangelo, che afferma ad esempio «chiedete e vi sarà dato; cercate e troverete; bussate e vi sarà aperto» (Mt 7,7) – che sembrerebbe tendere a una sorta di «automatismo spirituale» – e la tradizionale dottrina cristiana sull'assoluta incoercibilità della Grazia, fondata anche sul fatto che «lo Spirito soffia dove vuole» (Gv 3,8) e ultimamente sempre affermata⁷².

Per quanto concerne un altro celebre «espositore» della tecnica, Gregorio Sinaita (1255-1346)⁷³, anch'egli, oltre a Niceforo, potrebbe aver appreso la tecnica dalla tradizione orale⁷⁴. Gouillard ha scritto che l'asceta «domina tutta la restaurazione esicasta del XIII-XIV secolo»⁷⁵; secondo Gregorio, che, originario dell'Asia Minore, dopo un lungo peregrinare giunse al Monte Athos, «la vita spirituale consiste nel [...] riscoprire sperimentalmente l'«energia» battesimale e nel percepire la luce»⁷⁶: ciò che si può conseguire, nel modo più breve⁷⁷, attraverso la «preghiera dello spirito», ossia con la preghiera di Gesù combinata con una tecnica respiratoria, di cui egli attesta il carattere relativo. Gregorio precisa l'uso dell'invocazione, parla dell'effetto psicologicamente «ambivalente» causato dalla «visita di Dio»⁷⁸ all'orante e ne espone in maniera abbastanza particolareggiata i suoi effetti «fisici» e «psicologici»⁷⁹, diversi per ciascuno⁸⁰: sistematizzando, dunque, la tradizione precedente attraverso la ricezione di temi da Evagrio, Macario, Giovanni Climaco, Simeone il Nuovo Teologo e dallo Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo. In particolare, egli mutua da Simeone⁸¹ (949-1022, igumeno del monastero di san Mamas di Costantinopoli) l'espressione «battesimo nello Spirito»⁸², sulla base della necessità di «attualizzare» il battesimo mediante il conseguimento della consapevolezza della presenza dello Spirito Santo in sé, esteriormente manifestato *in primis* da visioni luminose: il battesimo ri-

cevuto da piccoli sarebbe dunque, generalmente, una sorta di «iniziazione virtuale», supporto necessario ma non sufficiente ai fini del pieno dispiegamento dei «doni di Grazia». Tale «realismo sacramentale», profetico e carismatico, pur avendo provocato l'ostilità della gerarchia e quindi avendo ritardato la ricezione dell'opera di Simeone, è in realtà uno sviluppo di una non trascurabile tendenza della tradizione monastica⁸³. È inoltre interessante notare che Gregorio afferma, nell'*Acrostico sui comandamenti...*, che «*al di sopra dei comandamenti c'è il comandamento che li abbraccia tutti: il ricordo di Dio: 'ricordati del Signore tuo Dio in ogni tempo' (Dt 8,18)*. È per la sua assenza che gli altri sono stati violati e è per suo mezzo che si custodiscono. L'oblio, all'origine, ha distrutto il ricordo di Dio, ha oscurato i comandamenti e scoperto la nudità dell'uomo»⁸⁴; pure, «il principio e la causa dei pensieri è, dopo la trasgressione, la dispersione della memoria semplice e omogenea. Nel divenire composta e diversa, da semplice e omogenea che era, essa ha perduto il ricordo di Dio e ha corrotto le sue potenze. Il rimedio per liberare questa memoria primordiale dalla memoria pericolosa e cattiva dei pensieri è il ritorno alla semplicità originale»⁸⁵. A questo proposito, ci pare significativo che la nozione cristiana di «peccato originale» – in contesto esicasta, come appena visto, strettamente connessa alla perdita del «ricordo di Dio», che è la causa di quello e della conseguente «caduta» – ha in *Islâm* un suo corrispettivo nell'idea di «dimenticanza» (arabo *ghaflah*) di Dio. Non a caso, «il grande rimedio della memoria è il ricordo perseverante e immobile di Dio nella preghiera»⁸⁶, in altro luogo definito «la più elevata di tutte le azioni, *la vetta delle virtù insieme con la carità*»⁸⁷: se l'«oblio» di Dio costituisce la causa del peccato originale e dunque l'«allontanamento» da Lui – che coincide con lo stato ordinario di «oscuramento» dell'uomo, a sua volta implicante la condizione di «peccatore» –, specularmente il «ricordo di Dio», oltre ad attenersi a una dimensione «superiore» a quella dei comandamenti, dei quali costituisce l'«epitome»⁸⁸, è la radice della loro osservanza e quindi della «base» su cui «edificare» la semplificazione che induce il «ritorno» a Dio e la ricezione della luce divina. Si tratta, in ultima analisi, dell'atto intellettuale e della preghiera per eccellenza, che non a caso coinvolge, tra l'altro, la *memoria*, facoltà dell'uomo che, concentrando la dimensione temporale in una visione presente (e dimostrando così che solo il presente medesimo esiste realmente), è in rapporto di analogia con la visione eterna di Dio⁸⁹ e costituisce il «tramite» tra uomo e Dio e l'«immagine» del Padre nell'uomo⁹⁰. In un altro passo, Gregorio afferma – a conferma del carattere «ulteriore» della «preghiera di Gesù» – che «vi sono due modi per ritrovare l'operazione (l'energia) dello spirito ricevuta sacramentalmente nel santo battesimo», il primo essendo «la pratica dei sacramenti [e] a prezzo di

molti sforzi», il secondo «[nel]la vita di sottomissione (a un padre spirituale) insieme con l'invocazione metodica e continua del Signore di Gesù, cioè con il ricordo di Dio»⁹¹. Classica è la concezione della prima «via» come più lunga e faticosa, oltre che percorribile da ciascun cristiano, della seconda come più breve ma destinata, non *de iure* ma certamente *de facto*, a una *élite* qualificata (probabilmente scelta anche tra gli stessi monaci)⁹². In particolare, in relazione a tale seconda via, Gregorio sostiene che essa è praticabile «a condizione d'aver appreso a scavare la terra con coraggio e perseveranza per scoprire l'oro»; e, comparando la disciplina esicasta con il *nembutsu* buddhista largamente diffuso da Hohen (1133-1212) in Giappone, Gouillard identifica il «mezzo 'facile', centrato sulla sola ripetizione verbale, il cui 'frutto' era l'effettiva devozione a Buddha e l'entrata nella 'Terra Pura'»⁹³ con «la via facile e senza fatica di Niceforo, la scoperta dell'energia di Gregorio e l'entrata nel regno interiore»⁹⁴. Gregorio, attestando inoltre che «il principio della preghiera spirituale è l'operazione o la *virtù purificatrice* dello Spirito [...] Il suo ambiente è la *virtù illuminatrice* e la contemplazione. Il suo termine è l'estasi e il *rapimento dello spirito in Dio*»⁹⁵, non fa altro che confermare la classica «tripartizione» dei gradi della vita ascetica (purificazione, illuminazione, unione)⁹⁶.

Per quanto attiene più specificamente alla tecnica di preghiera, Gregorio, oltre a mettere in evidenza ancora una volta il dolore (qui fisico) indotto dallo sforzo nell'orazione, suggerisce una «divisione» delle due formule fisse di preghiera consigliate (divisione presente anche negli Xanthopoulos⁹⁷ e, in forma diversa per quanto concerne il sufismo, nel già menzionato Gul Hasan)⁹⁸, con il «Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me» e il «Figlio di Dio, abbi pietà di me» da alternarsi a motivo delle angustie e della monotonia che un tale tipo di orazione può causare: «Fin dal mattino siediti su uno sgabello basso, di un mezzo cubito, spingi lo spirito dalla ragione nel cuore e mantienilo qui mentre, faticosamente ricurvo, con un vivo dolore nel petto, alle spalle e alla nuca, griderai con perseveranza nel tuo spirito o nella tua anima: 'Signore Gesù Cristo, abbi pietà di me!'. Poi, a causa della costrizione, della difficoltà e forse della noia conseguente alla continuità (non certo a causa dell'unico e invariabile cibo dal triplice nome, perché 'coloro che mangeranno di me avranno ancora fame') trasporterai il tuo spirito sulla seconda metà della preghiera, dicendo: 'Figlio di Dio, abbi pietà di me!'. Ripeti questa seconda metà un gran numero di volte, e guardati dal cambiare spesso, per indolenza, perché le piante trapiantate troppe volte non attecchiscono più»⁹⁹. Sempre riguardo alla formula, Gregorio afferma che «alcuni Padri consigliano di dirla interamente, altri per metà, cosa che è più facile, considerata la debolezza del nostro spirito»; tuttavia, «non si deve alter-

nare con frequenza le invocazioni per pigrizia, ma raramente, per assicurare la perseveranza». L'asceta sinaita suggerisce inoltre sia l'invocazione orale che quella «con lo spirito», «perché capita ora allo spirito e ora alle labbra d'essere colpiti dalla stanchezza». Ovviamente, si pregherà oralmente «tranquillamente e senza timore, perché la voce non dissipi e paralizzi il sentimento e l'attenzione dello spirito»; e «verrà il giorno in cui lo spirito allenato avrà fatto dei progressi e riceverà la capacità dallo Spirito Santo di pregare totalmente e intensamente: allora non avrà più bisogno della parola, ne sarà anche incapace, e si accontenterà di operare esclusivamente e totalmente in lui»¹⁰⁰. La respirazione, a sostegno del cui utilizzo «metodico» – preferibilmente nella forma di una ritenzione – sono citati Isaia l'Anacoreta, Simeone il Nuovo Teologo e due celebri *apophthegmata*, deve invece essere «controllata» onde evitare fundamentalmente la dispersione dell'anima (non, però, in maniera «automatica», a ciò essendo più utile la preghiera)¹⁰¹: «Domina la respirazione dei polmoni in modo da non respirare a tuo agio, perché la tempesta dei soffi che sale dal cuore oscura lo spirito e agita l'anima, la distrae, la consegna prigioniera all'oblio, oppure la fa andare dietro ogni sorta di cose e insensibilmente la getta in ciò che non si deve»¹⁰². Inoltre, la costante invocazione – unitamente alla ritenzione del respiro e alla «fissazione» dello spirito nel cuore – è esplicitamente suggerita in virtù della facoltà, propria del Nome divino, di annientamento dei *logismoí* che includono, in accordo con la tradizione, anche i «concetti buoni di realtà»¹⁰³: risulta qui evidente il carattere del Nome quale arma principale nell'ambito della «fatica del cuore»¹⁰⁴ (greco *ponos kardías*) o «guerra invisibile» (espressione variamente attestata nell'ascesi cristiano-orientale)¹⁰⁵.

Il metodo di orazione esicasta conferisce, come si noterà ampiamente, un certo spazio e significato al corpo, in irresolubile contrasto con le evasioni «spiritualistiche» tipiche di certa religiosità contemporanea ovvero con un orientamento «dualistico» di matrice gnostica (o [neo]platonica)¹⁰⁶. La stessa onfaloscopia, descritta unicamente dallo Pseudo-Simeone¹⁰⁷ ma giustificata soprattutto sulla base di appoggi scritturali da Palamas¹⁰⁸, è complementare e funzionale alla ricerca del luogo del cuore (che rimane essenziale e funzionale all'eventuale «integrazione» finale): «Ora siediti in una cella tranquilla o in un angolo in disparte¹⁰⁹ e applicati a fare ciò che ti dirò: chiudi la porta¹¹⁰, eleva il tuo spirito al di sopra di ogni oggetto vano e passeggero; poi, *appoggiando la tua barba contro il petto, dirigi l'occhio del corpo insieme con tutto il tuo spirito sul centro del tuo ventre, cioè sull'ombelico, comprimi l'aspirazione dell'aria che passa per il naso in modo da non respirare a tuo agio e scruta mentalmente l'interno delle tue viscere alla ricerca del luogo del cuore, là dove tutte le potenze dell'anima si raccolgono*»¹¹¹. L'onfaloscopia in

oggetto costituisce un'ascesi «penetrante», un *descensus ad inferos* attraverso il quale si «purifica» il corpo nei suoi aspetti più «passionali» – non a caso, essa è operata nella zona ventrale, sede della facoltà concupiscibile –, laddove la discesa della mente nel cuore integra l'«intelletto» (il *noûs* allocato nella regione frontale) nel «centro» del composto umano (posto nel cuore stesso)¹¹². L'«endoscopia» consigliata dallo Pseudo-Simeone è una preliminare «introspezione» effettuata in virtù di un'«apertura», simbolicamente operata dalla ferita del costato di Gesù, che si ha *dopo* la sua morte (*Gv* 19,33-34)¹¹³, ed è ordinata alla vera e propria discesa della mente nel cuore, oltre a costituire un elemento della tecnica successivo (e comunque ulteriore) rispetto alla fase di «mortificazione» del corpo¹¹⁴, cui talvolta si arresta certo misticismo occidentale postmedievale, con il rischio della tendenziale confusione tra «corpo» (greco *sôma*) e «carne» (greco *sarx*)¹¹⁵. In tal modo, poiché per risorgere è necessario «morire a se stessi» e discendere sino agli «abissi inferi», si «uccide» la carne per far «risorgere» il corpo, conseguendo «in anticipo» sulla pienezza del tempo escatologico la «salvezza» del corpo anche «attraverso» il corpo medesimo¹¹⁶: alchemicamente, si potrebbe dire, quest'ultimo (ma anche l'anima: tutto il «composto umano», quindi) è allo stesso tempo il piombo da trasformare in oro (dunque il luogo e l'oggetto della prassi ascetica) e il crogiuolo (dunque il suo mezzo) della divinizzazione (cfr. *Mt* 5,13), che si configura pertanto quale autentica trasmutazione ontologica. Il carattere «ulteriore» di una disciplina contemplativa – non scissa, comunque, dal coinvolgimento nella preghiera del corpo – e la «superiorità» della vita «contemplativa» su quella «attiva» (che, però, rimane necessariamente complementare alla prima) sono messi in evidenza da Gregorio Sinaita che, dopo aver affermato che «coloro che hanno ottenuto la grazia attraverso la vita attiva a prezzo di anni di sforzi [...] non vogliono credere a quelli che vi sono pervenuti *metodicamente* e in breve tempo, grazie alla misericordia divina e mediante una fede ardente»¹¹⁷, a un'obiezione di un monaco («Dimmi un po': digiunare, astenersi, vegliare, tenersi in piedi, fare penitenza, fare delle prostrazioni, praticare la povertà, non appartiene tutto ciò alla vita attiva? Come puoi dirci, adducendo unicamente la salmodia, che senza la vita attiva è impossibile possedere la preghiera? Ciò che ho detto non si attribuisce anche alle azioni?») ¹¹⁸, risponde così (citando peraltro a sostegno san Paolo): «A che pro pregare vocalmente quando lo spirito è distratto liberamente? Uno demolisce ciò che l'altro ha edificato: tanta fatica per nessun vantaggio. Come si lavora col corpo, bisogna lavorare anche con lo spirito, altrimenti si sarà giusti nel corpo, mentre lo spirito sarà pieno di accidia e di impurità»¹¹⁹. Una tale posizione si ripropone nell'asserzione della «priorità» della «preghiera mentale» sulla «salmodia»: Gregorio

afferma risolutamente che «quelli che salmodiano poco hanno ragione», poiché «conservano le proporzioni, e la misura è la cosa migliore» al fine di non esaurire «tutta la potenza dell'anima nella vita attiva, per non rendere lo spirito negligente nell'orazione e nello slancio nella preghiera. Avviene che lo spirito, affaticato per il prolungamento del suo grido interiore e della sua immobilità, prenda un breve respiro e si distenda negli spazi della salmodia dal restringimento dell'*esichia*. Questa è la gerarchia ideale e la dottrina dei più saggi»¹²⁰; inoltre, «la salmodia frequente è propria degli attivi a causa della loro ignoranza [...] ma non è degli esicasti che si contentano di pregare Dio solo nel loro cuore e di tenersi al riparo da ogni pensiero [...] Quando vedi che la preghiera opera e si esercita nel tuo cuore, senza arrestarsi, non arrestarla e non alzarti per salmodiare, a meno che, col permesso di Dio, essa ti abbandoni per prima. Perché questo equivarrebbe a lasciare Dio dentro di te per parlargli fuori di te e cadere dalle altezze a terra; senza contare che produci la dissipazione e turbi la tranquillità del tuo spirito. Infatti la quiete (*esichia*), come indica la stessa parola, possiede anche l'azione»¹²¹. Ma ancor più significativo è rilevare come Gregorio affermi l'inutilità della salmodia per i più progrediti, poiché, essendo il loro spirito unito allo «sposo», «essi non hanno bisogno di salmi, ma di silenzio, di preghiera ininterrotta e di contemplazione, se sono pervenuti all'illuminazione»¹²². Ciò introduce implicitamente il fondamentale – e tradizionale – tema della distinzione dei praticanti in principianti (o «semplici»), progredienti e perfetti o «gnostici»¹²³; tuttavia, qui la distinzione non è tanto tra «semplici» e «gnostici» *tout court*, quanto tra monaci che vivono nell'obbedienza (e dunque nell'umiltà) e monaci che vivono nell'«autonomia» (idioritmici): a motivo dell'impurità dello spirito di questi ultimi, «non è opportuno insegnare a tutti indistintamente questa condotta [la pratica della preghiera ininterrotta]. Ai semplici e illetterati che vivono nell'obbedienza, sì, perché l'obbedienza partecipa di tutte le virtù nell'umiltà. Al contrario, non insegnarla a coloro che vivono fuori dall'obbedienza; essi rischierrebbero di smarrirsi, *sia che si tratti di semplici sia di gnostici*»¹²⁴.

Per tornare alla tecnica di orazione consigliata da Gregorio, egli suggerisce dapprima di mantenersi per lo più in posizione «assisa»: «Ora resta seduto sopra uno sgabello per la maggior parte del tempo, a motivo della scomodità; ora stenditi sul tuo giaciglio, ma raramente e per poco, per la distensione delle membra. Resterai pazientemente seduto a causa di colui che ha detto: 'Erano perseveranti nella preghiera' (At 1,14). Non avrai fretta di levarti per negligenza, a causa del dolore penoso dell'invocazione interiore dello spirito e dell'immobilità prolungata. 'Ecco, dice il Profeta, che mi hanno colto i dolori come spasimo di partorienti' (Ger 6,24)»¹²⁵. A ciò l'asceta

athonita aggiunge: «Piegato in due, unirai il tuo spirito al tuo cuore, *se esso è aperto*, e chiamerai Gesù Cristo in soccorso. Le spalle e la testa doloranti, persevera con fatica e ardore, occupato a cercare il Signore nel profondo del tuo cuore [...]»¹²⁶; la discesa del *noûs* nel cuore, cioè l'integrazione della «potenza intellettuale» nel cuore, presuppone dunque la cd. «apertura del cuore», ottenuta mediante la sua «osservazione», preliminare alla purificazione e all'illuminazione della Grazia. La causa della tendenza del *noûs* all'«esteriorizzazione» – il fatto che «lo spirito ha una inclinazione naturale all'immaginazione e si lascia facilmente sedurre dall'oggetto dei suoi desideri presso coloro che non si mettono bene in guardia»¹²⁷ (cfr. la yogica *pratyahârâ*) – è individuata da Gregorio nel fatto che «la negligenza l'ha colpito fin dall'origine con una disposizione incostante. La trasgressione dei comandamenti di Colui che ci ha rigenerati, ci ha separati da Dio, ci ha fatto perdere l'unione con Lui, il senso spirituale intimo di Dio»: dunque, il peccato, qui inteso essenzialmente come trasgressione ai comandamenti divini, è motivo dell'«evasione» dello spirito da Dio, in un movimento «estrioretivo» indotto dai *logismoî* che deve essere evitato, per l'appunto a mezzo della «discesa della mente del cuore» (che costituisce l'opposto speculare del moto «evasivo», che può determinare la «dimenticanza» e indurre il peccato). A tal proposito, la ritenzione del respiro «stringendo le labbra»¹²⁸ è considerata da Gregorio una tecnica che temporaneamente¹²⁹ disciplina lo spirito; affinché esso sia «custodito» in modo più sicuro (ma ancora non assoluto: «L'immaginazione [...] non obbedisce a nessuno, se non ai perfetti nello Spirito Santo, a coloro che hanno raggiunto l'immobilità nel Cristo Gesù»), è necessario che sopraggiunga l'«operazione» della preghiera¹³⁰: ciò che conferma, insieme ad altri riferimenti tradizionali pressoché unanimi, l'inesenzialità della tecnica – comunque, lo ripetiamo a rischio di divenire monotoni, utile e significativa a livello antropologico e simbolico – ai fini della *théosis*, conseguibile unicamente per sinergia tra lo sforzo umano (non necessariamente connesso all'applicazione di una tecnica: altrimenti si andrebbe contro le nozioni cristiane della libertà assoluta della Grazia divina e del libero arbitrio umano, due temi strettamente connessi, e non si spiegherebbe la deificazione di santi che non si sono mai avvalsi di un metodo tecnico!) e la *Gratia gratis data*.

3. Il problema storico dell'«emersione» della prassi psicosomatica

In particolare, dal punto di vista diacronico sarebbe interessante approfondire la questione dei prestiti storicamente attestati tra esicasmo (e mona-

chesimo cristiano-orientale) e sufismo (sulla quale la bibliografia è tutt'altro che abbondante)¹³¹. Qui la ricerca cozza contro una problematica oggettiva, che costituisce un ostacolo spesso insormontabile: essendo gli ambienti in oggetto eminentemente «riservati» (presso di essi, tra l'altro, la trasmissione orale maestro-discepolo costituisce la regola, a maggior ragione in passato), è ovvio che le testimonianze scritte siano pressoché inesistenti; pure, laddove esse esistano, sono polemiche (si pensi al «Pellegrino russo»)¹³². Se è praticamente certo (anche perché inevitabile) che contatti siano occorsi, è tuttavia da ritenersi che – nonostante questa sia una tematica di notevole rilevanza da un punto di vista storico-religioso, in vista dell'individuazione degli sviluppi indotti esternamente sull'esicasmismo – insistere unilateralmente su ciò sia metodicamente scorretto, da un lato poiché ciò contribuirebbe a ridurre l'originalità e il senso dell'esicasmismo, anche nei suoi aspetti «tecnici», come *fenomeno interno* al Cristianesimo orientale – sviluppatosi a partire da un'ermeneutica patristica propria della tradizione cristiana –, dall'altro perché non è certo – tutt'altro! – che la tecnica sia stata «inventata» *d'emblée* nel XIII secolo; d'altro canto, la più che probabile – ma relativamente tarda – ricezione di tecniche di origine sufi in ambito esicasta mostrerebbe, da questo punto di vista, la compatibilità tra il contesto cristiano-orientale e quello islamico (quantomeno sul piano della tecnica medesima). Ad ogni modo, una ipotesi a nostro avviso solida è che la tecnica sia semplicemente «emersa» in tale periodo (ed espressa nella sua forma più precisa nel XIII secolo, ad opera di Niceforo l'Esicasta) e sia stata codificata in ragione di una effettiva penuria di *starcy* (russo per «padri», «maestri spirituali») e dunque in vista di una sua «fissazione» per iscritto che ne evitasse la perdita (tra il «gettare le perle ai porci» e il «gridare i misteri dai tetti» i padri esicasti scelsero qui saggiamente la seconda operazione, ma sempre in modo discreto); la sua «elaborazione» potrebbe rimandare a epoche ben più remote, quando, ad esempio, l'*Islâm* non era ancora sorto (e dunque essa non sarebbe spiegabile nei termini riduzionistici dei «prestiti storici») o era appena nato (e quindi era in forma ancora troppo «embrionale» per aver potuto sviluppare al suo interno una disciplina ascetica tanto «tecnica» quale il sufismo).

Contatti tra i praticanti delle rispettive prassi ascetiche sono certamente (inevitabilmente!) occorsi¹³³. Inducono a ritenere ciò, tra l'altro, sia gli indizi della somiglianza talora non solo formale tra alcuni detti sufi e alcuni *logia* cristiano-orientali, sia le affinità morfologiche, in specie sul piano della «tecnica», tra esicasmismo e sufismo (ciò che però non autorizza, chiaramente, a indebite forzature «concordistiche», che arbitrariamente confondono la sostanza del metodo con suoi, pur significativi, procedimenti accessori), oltre che qualche breve resoconto contenuto in alcuni dei medesimi detti

sufi¹³⁴. La somiglianza potrebbe anche testimoniare di un tema tipico trasmesso dalla tradizione¹³⁵, ma resta il fatto che in questi ultimi casi si tratta di esplicite richieste di asceti islamici a monaci cristiani (insistite, in specie nel caso del primo detto). Esplicite attestazioni di rapporti sono presenti, ad esempio, nel detto n. 92¹³⁶, in cui Mâlik narra di essere entrato in un convento cristiano, ove esaminò un testo portogli dagli stessi monaci, e, indirettamente, nel n. 186¹³⁷ e nel n. 266¹³⁸; quest'ultimo prova l'assunzione (criticata da Abû) da parte dei sufi di vesti di lana (arabo *sûf*), al modo dei monaci cristiani. Tutto ciò potrebbe costituire un evidente indizio dell'influsso del monachesimo cristiano sulla nascente asceti islamica.

A questo proposito, è necessario notare come lo studio dei probabili prestiti operati dall'una all'altra disciplina spirituale sia stato talora impostato nella direzione sufismo-esicasmismo¹³⁹. In realtà, se, come pare, il metodo di orazione esicasta, anche nelle sue componenti tecniche, fosse molto risalente cronologicamente – alcuni lo datano al VII-VIII secolo, altri, congetturalmente ma verosimilmente, addirittura al «tufo originario del monachesimo cristiano»¹⁴⁰ –, sarebbe ben difficile ipotizzare una influenza islamica in ambito cristiano quando, come detto, il sufismo non si era ancora del tutto definito (ovvero non era ancora sorto!). È pertanto ipotizzabile anche un rovesciamento dei termini in cui viene talvolta posta la questione, e andrebbero in questo caso ricercate le eventuali influenze dell'esicasmismo¹⁴¹ sul sufismo, senza per questo escludere più tardi influssi del secondo sul primo. In merito a questo punto sorge però un problema di natura documentaria: sull'utilizzazione in contesto ascetico cristiano, anteriormente al XIII secolo, di una ben definita tecnica di orazione, i testi degni di nota che abbiamo ricevuto – quando non si tratta di vaghe allusioni – sono piuttosto scarsi. Inoltre, se si riduce esclusivamente a influssi islamici (o dello *yoga*, eventualmente via sufismo) l'*ubi consistam* delle tecniche esicaste – formalizzate nella maniera più articolata, ma molto probabilmente non create *ex nihilo*, in contesto athonita tra seconda metà del XIII e fine del XIV secolo –, si rischia di negare la specificità storico-culturale e «spirituale» di un aspetto non marginale dell'asceti cristiano-orientale (ciò che ovviamente varrà anche a parti invertite, per quanto concerne il sufismo); una tale ipotesi, peraltro, non è mai stata pienamente verificata. È questo, a nostro avviso, un punto centrale: oltre che studiare – con le difficoltà appena accennate – la storia delle possibili influenze reciproche tra asceti cristiana e islamica, è altrettanto urgente lavorare a una «morfologia comparata» che abbia come referenti le due prassi spirituali, considerate tuttavia all'interno del loro mondo religioso¹⁴², ipotizzandone dunque una formulazione di base indotta a partire dalla loro propria realtà storica e spirituale. In questo senso, anche sulla base di quan-

to appena discusso, riteniamo del tutto plausibile che le tecniche sviluppate in tali ambiti si siano originariamente formate sulla base di una «ruminazione» della tradizione di riferimento: ciò che, con tutta evidenza, non negherebbe i più che probabili e *successivi* influssi esterni («periferici», poiché eventualmente innestatisi su di un materiale già definito), e che inoltre eviterebbe indebite astrazioni dal contesto di riferimento; peraltro, in tal modo si supplirebbe almeno parzialmente alle lacune determinate dalle probabili allusioni e omissioni da cui la documentazione storica in nostro possesso è caratterizzata. Tali lacune potrebbero essere presenti anche nelle fonti che trattano più ampiamente della tecnica, quelle di ambito athonita del XIII-XIV secolo: non è detto, infatti, che esse riportino il metodo in *tutte* le sue componenti, ovvero che quello descritto in contesto athonita sia l'*unico* metodo. Ad esempio, è noto che nel «Pellegrino russo» sarà suggerito (significativamente a un cieco) di effettuare, dopo la convergenza («visualizzazione» e «ascolto») della mente sul cuore e prima dell'applicazione di una particolare tecnica respiratoria (inspirazione ed espirazione coordinate rispettivamente con l'invocazione orale o mentale «Signore Gesù Cristo» e «abbi pietà di me»), l'armonizzazione tra le parole della preghiera («Signore», Gesù», «Cristo», «abbi pietà», «di me») e i singoli battiti cardiaci¹⁴³: le prime due operazioni sembrano afferire a un livello non preliminare dell'ascesi¹⁴⁴, laddove la successiva tecnica respiratoria è destinata a praticanti ancor più esperti. È interessante notare che, a differenza di quanto appena citato dal «Pellegrino russo», nelle fonti athonite classiche l'orientamento semplicemente propedeutico della tecnica psicofisica (in primo luogo respiratoria) è mostrato con evidenza, oltre che dalla sua esplicita destinazione ai principianti¹⁴⁵, dal fatto che sia nel primo metodo di Niceforo (che peraltro non dice nulla in tema di «alterazione ritmica» del soffio) che nello Pseudo-Simeone (nel quale la ritenzione del respiro, «favorita dalla compressione della trachea con il mento»¹⁴⁶, è connessa alla ricerca del luogo del cuore, anch'essa precedente l'invocazione del Nome e ordinata ad essa)¹⁴⁷ il controllo del ritmo respiratorio – ovvero, nel caso di Niceforo, l'introduzione dell'aria inspirata insieme alla mente nel cuore per via del naso – costituisce un'operazione che precede la recitazione della preghiera¹⁴⁸. Peraltro, vi è da notare come la tecnica respiratoria – sebbene non nella stessa forma in cui essa è raccomandata dal Pellegrino – e la visualizzazione siano *topoi* dei testi athoniti classici, mentre questi ultimi non menzionano l'armonizzazione tra parole e battiti (che sembrerebbe tecnicamente più disagiata del coordinamento tra parole e respirazione, e ciononostante, nel Pellegrino, precede quest'ultima). Pare tuttavia difficile credere, pur in assenza di documentazione probante, che quest'ultima, significativa tecnica sia emersa improv-

visamente nel XIX secolo; è più probabile, a nostro parere, che l'anonimo autore dei *Racconti* faccia riferimento a un deposito tradizionalmente tramandato per via orale e qui fissato per iscritto¹⁴⁹. Se così fosse – e è ben noto, posteriormente al XIV secolo, il trasferimento del centro dell'esicasmò dall'Athos in Russia (in specie a Optina Pustyn', che proprio nel XIX secolo conobbe un grande rinnovamento, avviato nel secolo precedente da Paisij Veličkovskij [1722-1794]) –, si potrebbe in generale affermare la compresenza – nel metodo di orazione esicasta invalso almeno dal XIII secolo – di una varietà di tecniche: quelle ad esempio espresse da Niceforo e dallo Pseudo-Simeone, e quelle suggerite dal «Pellegrino russo». Ad ogni modo, da un punto di vista precipuamente documentario, è chiaro che queste ultime attestano da un lato una sincronizzazione della prassi *stricto sensu* spirituale (invocazione, discesa della mente nel cuore) con i ritmi corporei (inspirazione/espirazione, battito cardiaco), dall'altro il prosieguo (e l'acme) del processo di «tecnicizzazione» del metodo stesso (ovvero di emersione della tecnica), attestato – nella forma minima di una coordinazione della preghiera con una pratica respiratoria – fin dal VII-VIII secolo. K. Ware ha ad esempio sostenuto¹⁵⁰ che la vaghezza dei riferimenti presenti al riguardo fin da Giovanni Climaco (580-670 circa), Esichio di Batos (XII-XIII secolo) e Filoteo (IX-X secolo?), se non spiegabile con il carattere metaforico dell'ingiunzione di legare preghiera e respiro (ipotesi comunque, a nostro parere, da non scartare *a priori*)¹⁵¹, potrebbe essere connessa ai rischi insiti nell'utilizzo delle tecniche, rischi che avrebbero potuto non essere rilevati dal semplice lettore: i motivi di questa reticenza sarebbero dunque consistiti in ragioni «esterne» di opportunità (oltre che, forse, di «adattamento personale»); d'altra parte, senza considerare le possibili allusioni cui si è appena fatto cenno, sarebbe quantomeno stravagante che la tecnica esicasta sia stata inventata *ex abrupto* nel XIII secolo, in una forma peraltro abbastanza strutturata (in specie in Niceforo l'Esicasta)¹⁵². Ad ogni modo, una prima esplicitazione scritta in tema di coordinamento tra invocazione del Nome e respirazione è abbastanza risalente, essendo per l'appunto rinvenibile nelle fonti egiziane (ciclo macariano) del VII-VIII secolo¹⁵³.

Allo stesso tempo, non sarebbe casuale se il metodo postathonita si fosse «adattato» alla nuova situazione, risultando – quantomeno nelle fonti scritte – «depauperato» dei suoi caratteri accessori ma non di quelli essenziali (invocazione e discesa della mente nel cuore), sui quali si concentrò la «tecnica». Qualche significativo indizio fa propendere per la tesi dell'impossibilità di far coincidere quella che potremmo definire la «riduzione scritta» del metodo alla sua presunta «invenzione». A tal proposito Montanari, dopo aver citato Clément, secondo il quale «il ricorso allo scritto (nei testi del XII

e XIV secolo) prova che i maestri erano scomparsi, o quasi»¹⁵⁴, afferma che «alcune fonti accennano al carattere *segreto* che in origine doveva possedere [anche] l'esicasmò. Olivier Clément, citando anche l'*Avènement philocalique* di Scrima [secondo cui «il ciclo copto dei *Macariana* espone nella maniera più esplicita tutta la 'tecnica' che verrà 'svelata' nel XIII secolo, ma è difficile datarlo»], spiega alcune allusioni simboliche dei Padri del deserto come riferentisi a *un insieme già costituito ma trasmesso fino al XIII secolo per tradizione orale e affidato a una pratica segreta* (ad es. le immagini della colomba e dell'aquila, che suggeriscono la tecnica del soffio e della respirazione; il riavvicinamento del cuore e della preghiera 'igneà', frequente soprattutto nell'insegnamento pseudomacariano, ecc.). Già Giovanni Cassiano (sec. IV-V) a proposito della 'preghiera pura' affermava: 'È un segreto [...] che ci hanno trasmesso i rari sopravvenuti fra i Padri antichissimi e che noi non riveliamo egualmente che al piccolo numero di anime che hanno veramente sete di conoscerlo'. Analogamente, Niceforo il Solitario e lo pseudo-Simeone '*sembrano soltanto divulgare delle pratiche molto antiche, radicate nel tufo originario del monachesimo cristiano*'»¹⁵⁵.

Da questo punto di vista, il tema storico della ricostruzione degli sviluppi successivi delle tecniche psicofisiche e del metodo utilizzati in contesto esicasta si giustappone quindi a quello, ancor più complesso, consistente nel rintracciare indizi – che sembrerebbero appena presenti nelle fonti – che eventualmente suggeriscano la verosimiglianza di un *iter* «carsico» della tecnica stessa, emersa anche in ragione della penuria di *starcy* verificatasi sull'Athos: ciò che presumibilmente indusse, al fine di conservarla, la sua fissazione per iscritto¹⁵⁶.

4. Il ruolo dei «centri di concentrazione» nell'ambito del metodo. *Alcuni raffronti*

Ai vari esegeti che hanno svalutato o non perfettamente compreso la funzione della tecnica (e quindi, quantomeno indirettamente, del corpo) nell'ambito dell'ascesi esicasta si potrebbe ribattere, tra l'altro, che la medesima discesa della mente nel cuore, allo stesso modo dell'invocazione del Nome, costituisce una «tecnica»: le fonti, infatti, suggeriscono concordemente di praticarla «metodicamente». A tal proposito, una delle forme più «tecnicizzate» del metodo di orazione esicasta – non a caso strettamente connessa alla necessità della paternità spirituale¹⁵⁷ e della vita monastica (che può realizzare con maggior facilità la *amerimnía*)¹⁵⁸, oltre che a temi di «fisiologia mistica», quantomeno suscettibili di essere inferiti dai dati pre-

senti nelle fonti¹⁵⁹ – è rintracciabile in un passo ad opera di Niceforo l'Esicasta, che rivela particolare attenzione, per l'appunto, alla «discesa della mente nel cuore»¹⁶⁰. Il suo *Trattato della sobrietà e della custodia del cuore, «la scienza, o meglio il metodo della vita eterna e celestiale, che introduce senza fatica e senza sudori colui che lo pratica nel porto dell'apáttheia»*¹⁶¹, evidentemente destinato a fini pratici¹⁶² ai monaci affinché questi ultimi conseguissero la «conoscenza sperimentale del regno di Dio» presente in essi¹⁶³, si divide essenzialmente in due parti, una che raccoglie alcuni estratti della vita dei padri (da Antonio a Simeone il Nuovo Teologo)¹⁶⁴ – con particolare riferimento alla *nêpsis* –, l'altra che tratta in maniera dettagliata la tecnica respiratoria¹⁶⁵.

Una «fisiologia mistica» è chiaramente presente, in forma ben più elaborata e strutturata che nell'esicasmò, nel sufismo. Anzitutto, da un punto di vista generale è necessario distinguere tra centri «sottili» (arabo *latâ'if*; sing. *latîfa*; cfr. sanscrito *chakra*) e organi corporali, non precisamente identificabili; tuttavia, tra essi esiste una relazione «analogica», in ragione della quale i secondi sono simboli «dormienti» dei primi, che a loro volta sono localizzati eminentemente (ma non limitatamente) presso le differenti zone corporee. Ciò è chiaramente attestato, in ambito esicasta, dal fatto che il cuore «fisico» è localizzato nel petto (greco *thymos*), laddove il cuore «spirituale» non può certo rimandare alla funzione «irascibile» ivi tradizionalmente localizzata. I centri sottili sono utilizzati nella prassi ascetica come «sostegni» sui quali «concentrarsi» ed effettuare la prassi di invocazione (si pensi anche al ruolo della tecnica respiratoria), ciò che induce il loro «raffinamento» dalle scorie mondane e il loro «risveglio» da uno stato di «oblio», a sua volta finalizzato a una loro «attivazione» a fini «operativi». Nel sufismo, un tale fine è ricercato soprattutto mediante l'utilizzo dello *dhikr* «silente» (*khafî*)¹⁶⁶. In particolare, nella *Tadbkira-yi ghawthiyya* di Gul Hasan – che utilizza, oltre a fonti *naqshbandî*, anche specifiche dottrine indù, senza tuttavia avere intenti «sincretici» –, il coordinamento tra invocazione e ricerca dei centri di concentrazione somatopsichica diviene un metodo di «meditazione sulle lettere [...] una forma del *nyâsa*, rituale che consiste nel trasferire lettere, sillabe o *mantra* nel corpo, o parti del corpo, attraverso la visualizzazione»¹⁶⁷. Se non esiste né nell'Induismo né in *Islâm* un accordo generale sul numero dei «centri sottili», Gul Hasan attesta comparativamente che sia in contesto islamico che indù (da *mûlâdhâra* a *brahmanda*, con i relativi «petali» [sanscrito *barṅ*] che si innestano lateralmente sul fusto di una pianta allegorica rappresentata nel testo riportato dall'A. medesimo) ve ne sono sei, localizzati alla base della spina dorsale, al livello degli organi genitali, dell'ombelico, del cuore, della gola, della fronte e dell'apice del cranio¹⁶⁸. Dal nostro punto di vista, è

molto interessante notare che «queste efflorescenze connettono i *kanwal* [sanscrito equivalente a *chakra*] a gruppi di lettere dell'alfabeto sanscrito [...]. Nei gruppi di lettere collegati ai primi quattro *chakra*, il primo e l'ultimo fonema della sequenza compongono delle formule. Questi gruppi di lettere, servendosi dell'immaginazione (*ba-tasawwur*)¹⁶⁹, devono essere adotte dai petali all'interno del fusto, il quale deve essere a sua volta immaginato come un immenso fiume (*daryâ-yi 'azîm*) che scorrendo verso l'alto trasporta le lettere fino a *brahmanda* [...]. Quando tutte le lettere sono state riunite in cima si fanno fuoriuscire ognuna in ordine (*ba-tartîb*). In alto nella figura [l'A. si riferisce al terzo diagramma che accompagna la descrizione comparativa dei centri sottili nell'edizione a stampa della *Tadhkîra-yi ghawthiyya* del 1918], al lato destro di *brahmanda*, è raffigurato un seggio (*takht*). Una chiosa a lato riferisce che l'aspirante (*tâlîb*) deve immaginare il guru o il *pîr* che siede sul seggio, mentre un fiume di luce dal 'tesoro delle emanazioni nascoste' [espressione che si riferisce al *brahmanda*] riempie il cuore. In tal modo, conclude l'autore, dopo diversi giorni si attivano i centri sottili (*latâ'if*) e tutto il corpo diventa lucente (*munawwar*)»¹⁷⁰. Tra l'altro, sulla base delle istruzioni di Ghawth 'Alî Shâh, Gul Hasan riporta, nelle già citate *Ta'lim-i ghawthiyya* e *Tadhkîra-yi ghawthiyya*, un modello abbastanza diffuso tra le confraternite sufi indiane e di origine incerta, che include sei *latâ'if*, nell'ordine di «attuazione» *qalb* (sotto il seno sinistro; il colore che si manifesta quando il centro è dischiuso è il giallo), *rûb* (sotto il seno destro; colore rosso), *sirr* (nel mezzo del petto tra i due centri appena menzionati; colore bianco), *nafs* (di poco sotto l'ombelico; colore bianco lunare), *khafî* (tra le due sopracciglia; colore nero) e *akhfâ* (apice del cranio; colore verde). Dopo che tutte le *latâ'if* sono state attivate, viene menzionato il nome dell'Essenza divina (*Allâh*) «da ogni radice dei capelli, lembo di carne e pelle», ciò che costituisce lo stadio del «sultano degli *adhkâr*» (arabo *sultân al-adhkâr*)¹⁷¹.

Quanto riportato induce a qualche riflessione comparativa. Quantomeno secondo quello che afferma Gul Hasan (che comunque, lo ripetiamo, costituisce una dottrina e una prassi abbastanza diffuse), la dottrina sufi dei «centri sottili» è molto più elaborata – sia qualitativamente che quantitativamente – rispetto a quanto le fonti esicaste a nostra disposizione riportano. Inoltre – fatto forse ancor più significativo –, secondo lo stesso Hasan la «visualizzazione» del trasferimento dei gruppi di lettere all'interno del fusto, di quest'ultimo quale «immenso fiume» e del «maestro» seduto sul seggio, deve essere operata mediante l'«immaginazione», che dunque riveste un ruolo non secondario nella prassi ascetica concreta, essendo funzionale alle procedure miranti all'attivazione delle *latâ'if*. Tali procedimenti non sono

rinvenibili negli scritti esicasti, se non, in forma vaga e non sviluppata (e comunque diversa), nello Pseudo-Simeone¹⁷². Ad ogni modo, presso Hasan emerge un evidente legame – mediato per l'appunto dall'immaginazione – tra lettere e centri (via «petali») pregno di implicazioni simboliche¹⁷³, legame che si ritrova, molti secoli prima, in altra forma (oltre che semplicemente abbozzato) nell'esicasmo athonita, nell'ambito del quale alcuni testi tecnici suggeriscono di ripetere l'invocazione del Nome dopo che lo «spirito» ha trovato il «luogo del cuore»¹⁷⁴. Inoltre, nel sufismo non mancano esempi di complessi sistemi di corrispondenze tra «macro» e «microcosmo» – ciò che mette in luce la stretta connessione tra cosmologia e antropologia¹⁷⁵ e l'utilizzo a fini operativo-sapienziali di tali conoscenze –, oltre a varie elaborazioni concernenti le corrispondenze tra «centri sottili» (localizzati in maniera molto precisa nell'area toracica), elementi (e *nafs*, arabo pressoché coincidente al greco *psyché*), profeti e colori¹⁷⁶. Tali raffinati sviluppi «sapienziali» sono praticamente sconosciuti negli scritti propri dell'esicasmo athonita – che sembra tutto orientato all'aspetto «relazionale» dell'ascesi e quindi all'«esclusione» degli sviluppi, dal suo punto di vista inessenziali, delle «scienze tradizionali» –, e rimandano, in tutt'altro contesto (in Occidente), alle dottrine ermetiche¹⁷⁷. Peraltro, lo schema «operativo» appena citato informa di un «ordine di attivazione» che va dalla zona toracica a quella infraombelicale, da questa al centro della fronte e infine all'apice del cranio; successivamente a ciò, lo *dhikr* penetra fin nelle viscere del praticante, che è «compenetrato» dal Nome supremo della divinità. Ciò palesa evidenti affinità con la cronologicamente non lontanissima descrizione degli effetti della «preghiera del cuore» fornita dal vescovo russo I. Brjančaninov (XIX secolo)¹⁷⁸.

Per quanto concerne la *vexata quaestio* dell'onfaloscopia, tale procedura, unanimamente condannata (ovvero sottaciuta) dalla tradizione successiva ed espunta dalle versioni successive della *Méthodos* dello Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo, è raccomandata unicamente da quest'ultimo (contemporaneo di Niceforo)¹⁷⁹, significativamente nella sua esposizione del «terzo metodo di preghiera», ciò che induce a pensare a una sua utilizzazione da parte di praticanti più esperti¹⁸⁰. A parte la funzionalità dell'«appoggiare la barba contro *il petto*» a una certa «interiorizzazione»¹⁸¹, l'onfaloscopia, oltre ad essere connessa con la postura circolare assunta dall'esicasta¹⁸², è chiaramente preliminare e ordinata alla ricerca del luogo del cuore, dato quanto lo stesso Pseudo-Simeone afferma immediatamente dopo¹⁸³. D'altra parte, la ricerca del luogo del cuore (funzionale alla discesa della mente nel cuore, e preceduta dall'onfaloscopia e dalla «compressione» del respiro) è, nello Pseudo-Simeone, parte di un unico processo che appare quasi «simultaneo»

all'invocazione: anzi, avendo quest'ultima il fine unico di scacciare i pensieri che eventualmente si manifestano a turbare la quiete dell'asceta, l'unione della mente con il cuore pare costituire l'obiettivo dell'ascesi. Sebbene nell'autore cristiano-orientale l'onfaloscopia (e la ricerca del luogo del cuore) non siano direttamente connesse con la formula di invocazione, la loro funzione sembra essere analoga, anche nel movimento «ascensivo», alle procedure raccomandate da Ibn 'Atâ' Allâh (sufi egiziano morto nel 1309) – *l'obiettivo finale essendo in entrambi i casi la «concentrazione» finale sul cuore «purificato»* –, consistenti nel far «salire dall'ombelico la formula 'Non esiste dio all'infuori di Dio', usando 'Non esiste dio' per cancellare dal cuore ogni cosa che non sia Dio, e 'all'infuori di Dio' per raggiungere il cuore stesso così che non resti nient'altro»¹⁸⁴, e alla forma – ancor più ampia e probabilmente riguardante praticanti meno esperti – rintracciabile nello «*dhikr* sonoro» (*jabrî*) «della negazione e dell'affermazione» (*nafi awr ithbât*), ossia invocante il primo membro della *shahâda*, raccomandato da Khurram 'Alî, che suggerisce la menzione della negazione *lâ* (prima «battuta», *zarb*) salendo dall'ombelico alla spalla destra, quindi di *ilâha* dalla spalla destra al cervello (seconda battuta), infine di *illâ Allâh* intensamente sul cuore (terza battuta); tale *dhikr*, se connesso con l'«osservazione dei respiri»¹⁸⁵, consisterà nell'invocazione di *lâ ilâha* (negazione) espirando e di *illâ Allâh* (affermazione) inspirando¹⁸⁶. I quattro centri dell'ombelico, del petto, dell'apice del cranio e del cervello sono invece tutti utilizzati nel *daura-yi Qadiriyya* («circolo della Qadiriyya»), nell'ambito della cui forma «a tre stazioni» – tra l'altro ritenendo il respiro (secondo Gul Hasan), seduti con la lingua e gli occhi chiusi e unendo la lingua al palato – si deve invocare con la «lingua del cuore» (*dil ki zabân*) *Allâh Samî* («*Allâh* l'Udente») dall'ombelico al centro del petto (ove, secondo Gul Hasan, è localizzata la *latîfa sirr*), *Allâh Basîr* («*Allâh* il Vedente») dal petto all'apice del cranio, *Allâh 'Alîm* («*Allâh* l'Onnisciente») dal cervello al «Trono di Dio» ('*Arsb*), ripetendo poi il processo secondo l'ordine inverso¹⁸⁷.

Le due tecniche appena menzionate (onfaloscopia e ricerca del luogo del cuore) – sebbene nello *dhikr* appena descritto non vi sia un procedimento di progressiva «ascesa», ma dapprima di «ascesa» e successivamente di «discesa» – sono complementari e presuppongono una piena e «progressiva» purificazione, che non può escludere nulla del «materiale» in quanto creato; l'onfaloscopia, inoltre, risulta essere spesso ordinata all'individuazione del luogo del cuore¹⁸⁸. Una prassi che implichi una «ascesa» di tipo affine (ma «diretta») è formalizzata secondo modalità ben più elaborate che nell'esicamo (e in certo modo affini a quelle delle tecniche sufi appena discusse) nel *tantra* buddhista, ove, nell'ambito di un sistema caratterizzato da quattro

chakra (sanscrito per «ruote»), è spesso suggerita l'«ascensione» lungo la spina dorsale (*brahmadanda*, «bastone di Brahma») della *kundalinî* («serpente», energia corporale: cfr. *Num* 21,8-9 e *Gv* 3,14, ove Cristo si identifica, per la necessità di essere «innalzato», con il serpente bronzeo che Mosè innalzò nel deserto) attraverso i *chakra* della regione ombelicale (*nâbbisthâna*), di quella cardiaca (*anâbata*), dell'area laringea (*viçuddha*) e del plesso cerebrale (*usnîsa kamala*, «loto della testa», detto anche *sahasrâra*, *bhrahma-sthâna*, *nirvânachakra*, ecc.), presso cui si realizza, in ambito indù, l'unione di *Shakti* (per il tramite della *kundalinî* medesima, che viene in tal modo «risvegliata») con *Shiva*¹⁸⁹; è noto inoltre, oltre alla corrispondenza tempio-corpo-*mandala* («cerchio»), come nello *yoga* la concentrazione sull'ombelico dia luogo alla conoscenza della struttura del corpo¹⁹⁰. In contesto yogico, «ogni deambulazione rituale equivale a una marcia di avvicinamento verso il Centro e [che] l'ingresso in un tempio ripete l'inserimento iniziatico in un *mandala* o il passaggio della *kundalinî* attraverso i *chakra*. D'altra parte, il corpo viene trasformato al tempo stesso in microcosmo (con il monte Meru quale centro) e in pantheon, poiché ogni regione e ogni organo 'sottile' hanno la loro divinità tutelare, il loro *mantra*, la loro lettera mistica, ecc. Il discepolo non si identifica solamente con il Cosmo, ma arriva a riscoprire nel suo corpo la genesi e la distruzione degli Universi»¹⁹¹. Come appena notato, anche nel sufismo sono note precise corrispondenze (tra l'altro) tra «centri sottili», regioni del corpo, profeti e colori, oltre a una chiara «divisione» dei termini del primo membro della *shahâda*, «battuti» su un determinato centro, mentre nell'esicasmò le corrispondenze, molto più vaghe, si riducono, in alcuni autori, alle relazioni tra aree del corpo (in cui sono localizzati i «centri») e invocazione: ciò che però non esclude per principio una maggiore «formalizzazione» dell'ascesi in oggetto, eventualmente trasmessa *ab antiquo* per via orale¹⁹². Se nell'esicasmò, a differenza che nello *yoga*, è il cuore simbolico (e non l'area del cranio) a costituire la «sede» dell'«unione» tra uomo e Dio – forse in ragione dell'orientamento «affettivo» e «relazionale» dell'esicasmò stesso –, da un altro punto di vista la ricerca del luogo del cuore rimanda alla ferita del costato di Cristo, che avviene *dopo* la sua morte (*Gv* 19,33-34), e «dischiude» la via del cuore. A tal proposito, non sembra casuale che nello Pseudo-Simeone la stessa ricerca sia una pratica, allo stesso modo dell'onfaloscopia, inserita nel contesto del «terzo metodo di preghiera», ossia da effettuarsi presumibilmente *dopo* il preliminare lavoro «purificatorio», dato che il «composto umano» (e la mente stessa) deve essere dapprima purificato affinché il *noûs* possa discendere nel cuore¹⁹³: infatti, anche l'onfaloscopia è un elemento della tecnica che *segue* (logicamente e cronologicamente) la fase di «mortificazione» della carne, essendo descritta

dall'anonimo autore nell'ambito della «terza preghiera»¹⁹⁴. Si potrebbe anche ipotizzare una «complementarietà» tra l'«ascesa» dall'ombelico al cuore suggerita dallo Pseudo-Simeone e la discesa della mente nel cuore variamente attestata negli scritti esicasti; se ciò rispondesse a verità, avremmo un referente comparativo speculare a quanto appena riportato per ciò che concerne l'ambito sufi.

In conclusione, il corpo è allo stesso tempo il luogo e lo strumento per riprodurre pienamente – antropologicamente, ma non «in essenza» – l'itinerario cristico; si potrebbe anche azzardare che il significato più profondo dell'onfaloscopia sia quello di costituire un supporto esteriore volto ad orientare, con riferimento al *descensus ad inferos* di Cristo (ove il ventre rimanda agli stessi inferi), a una «contemplazione» (e «purificazione», quindi tendenziale «salvezza») dell'aspetto «elementare» dell'esistenza umana¹⁹⁵.

5. *La disciplina respiratoria e le posture.* *Le tecniche esicaste come «tecniche del corpo»*

La distinzione centrale tra estasi quale «uscita visionaria dal corpo» e «enstasi»¹⁹⁶ quale «ritorno in sé»¹⁹⁷ è legata al carattere tricotomico dell'antropologia cristiano-orientale¹⁹⁸ (1Ts 5,23) e alla nozione di *epéktasis*¹⁹⁹, inizialmente abbozzata da Ireneo e Origene²⁰⁰ e sistematizzata da Gregorio di Nissa, sorta di «tensione» o «infinita progressione»²⁰¹ che in Gregorio concerne sia l'esistenza terrena sia la vita dopo la morte (cfr. *Fil* 3,13 e 3,3; *1Pt* 1,12; *Sal* 138,24)²⁰² e è strettamente connessa alla tesi dell'inconoscibilità dell'«essenza» divina. Si tratta, in ultima analisi, di un «perpetuo superamento che è per essa [l'anima] l'esperienza della trascendenza»²⁰³. Il trattamento del corpo nel contesto cristiano-orientale dà luogo all'interpretazione degli stati statici quali fenomeno tipico dei principianti (e, anche in tal caso, non consigliabile)²⁰⁴ e alla centralità della «discesa della mente nel cuore», per l'appunto un «ritorno in sé» giustificato, nel suo pieno significato antropologico, da *Lc* 17,21 («Il regno di Dio è in mezzo a voi»)²⁰⁵, e implicante la preghiera dell'intelletto nel cuore, nei più nascosti recessi del composto umano, ove solo ha luogo il dispiegamento della relazione teandrica: preghiera attraverso la quale, eventualmente, «Dio si manifesta *nel cuore all'intelletto*, dapprima come fuoco che purifica l'amante, poi anche come luce che illumina l'intelletto e opera cose divine»²⁰⁶.

La considerazione che il corpo ha nella via spirituale in oggetto è dimostrata *in primis* dalla sua partecipazione attiva alla preghiera, ad esempio, come si è già in parte visto, dall'uso di tecniche respiratorie, di posture cor-

poree e di una abbozzata «fisiologia mistica» a supporto della «fatica del cuore»²⁰⁷. A questo proposito, l'onfaloscopia, scambiata per *omphalopsychia* (credenza secondo cui l'anima risiederebbe nell'ombelico) da Barlaam il Calabro (1290-1350 circa)²⁰⁸ e difesa con forza da Gregorio Palamas (1296-1359)²⁰⁹, costituisce la più radicale attestazione della necessità di coinvolgere *tutto* il corpo nella preghiera esicasta e mira alla riconversione (non all'«annientamento»)²¹⁰ della facoltà concupiscibile che ha sede nell'*omphalós*²¹¹: ciò che rimanda ai detti estremo-orientali «cavalcare la tigre» e «convertire il veleno in farmaco», oltre che alla necessità di trasmutare l'*eros* in *agápe*. D'altro canto, i sensi (trasfigurati) partecipano della contemplazione della luce immateriale e informale²¹² nell'ambito dell'«orazione mentale»²¹³, tanto che, secondo la descrizione degli Xanthopouloi fatta da Simeone di Tessalonica (m. 1429), essi «sono diventati uno con lui e partecipano, senza saziarsi, della sua [di Gesù Cristo] dolcissima e divina luce, della quale avevano conosciuto un'anticipazione in questo mondo; essendosi purificati in *theoría* e *praxis*, hanno conseguito la divina illuminazione come gli Apostoli sulla montagna. Ed è una chiara testimonianza per i più il fatto che sono stati visti splendere in volto come Stefano, perché la grazia era effusa non solo nel cuore, ma anche sui loro volti. Perciò apparivano quali il grande Mosè, secondo la testimonianza di quelli che li videro: la loro figura splendeva come il sole. Essi, avendo provato questa beata condizione e conoscendola per esperienza, fornivano chiare spiegazioni anche sulla luce divina dell'energia e della grazia di Dio – citando le testimonianze dei santi – oltre che sulla divina preghiera»²¹⁴; inoltre, secondo Gregorio Sinaita, «quasi uguale agli angeli e incorporeo, come incorruttibile, diventa colui che purifica la mente per mezzo delle lacrime, resuscita fin d'ora l'anima nello Spirito, rendendo la carne nella ragione [...] di uno splendore luminoso e fiammeggiante, divinamente bello. Se pertanto c'è un'incorruttibilità dei corpi, essa è estinzione dei loro errori e della loro materialità»²¹⁵.

Peraltro, il controllo forzato della respirazione²¹⁶ fino al minimo possibile costituisce una forma «corporale» e «noetica» di vigilanza²¹⁷ – connessa con (e dipendente da) una «concentrazione intellettuale»²¹⁸ –, evidente ad esempio nelle tecniche di «osservazione dei respiri» (*pâs-i anfans*) proprie del sufismo, che determinano, tra l'altro, l'estinzione dei pensieri e del «sussurro della *nafs*»²¹⁹. In merito alla connessione tra controllo del respiro e attenzione «intellettuale», Gregorio Palamas scrive che «questo controllo del respiro può, infatti, essere considerato come una conseguenza spontanea del prestare attenzione all'intelletto; poiché il respiro è sempre silenziosamente inspirato ed espirato nei momenti di concentrazione intensa, specialmente nel caso di coloro che praticano la *hesychia* sia corporalmente che mental-

mente». A differenza di Palamas, e più similmente allo Pseudo-Simeone, Gregorio Sinaita considera il «trattenimento» del respiro – e non la sua «regolazione» – la via per «stabilizzare» l'intelletto²²⁰. L'«arresto» – o il «rovesciamento» – del «processo di manifestazione», coincidente con il processo di disintegrazione²²¹ e non scisso dalla «dissoluzione» dell'*ego*, è il fine cui concorre una tale «tecnica». Tuttavia, va ricordato che lo scopo del metodo esicasta – presso il quale la tecnica ha unicamente un fine preparatorio ovvero accessorio – è l'interiorizzazione del Nome di Gesù nel cuore, laddove nello *Yoga-Sûtra* il *prânâyâma* (sanscrito per «disciplina respiratoria»), in combinazione con la postura corporea, è finalizzato a unificare la coscienza, l'importanza di Dio essendo «abbastanza modesta»²²². Al proposito della tecnica esicasta, si potrebbe anche ipotizzare che, oltre alla possibile confusione tra gli effetti naturali di determinati esercizi psicofisici e quelli indotti dalla Grazia divina²²³ – ciò che conferma l'utilità dell'accompagnamento di un padre spirituale –, gli autori in oggetto vogliano indicare che una «eccessiva» concentrazione sul respiro distolga dalla preghiera, che resta l'autentico centro dell'attività ascetica. Inoltre, una tecnica respiratoria elaborata richiede l'ausilio di un padre spirituale ovvero una esperienza maturata «sul campo»: come afferma apoditticamente L. Gillet, con riferimento alla tecnica picofisica, per il semplice cristiano attratto dalla preghiera del cuore «queste cose, che possono rivelarsi eccellenti in un certo ambiente e in determinate circostanze, *non sono state scritte per lui*»²²⁴; tuttavia, Gregorio Sinaita afferma a chiare lettere che il controllo della respirazione non costituisce la sostanza del metodo²²⁵, che invece risiede, in perfetta linea con la spiritualità sinaitica, nel «ricordo di Dio»²²⁶, talora connesso con il «pensiero della morte»²²⁷, e nell'unione del *noûs* al cuore (e quindi in un rigoroso «iconoclasmo mentale»)²²⁸. Relativamente a quello che è stato definito «un importante sviluppo»²²⁹ della tecnica, in Gregorio Sinaita è consigliata la coordinazione tra l'invocazione e la tecnica respiratoria (e quindi una certa «tecnicizzazione» dell'orazione), quest'ultima nella forma di una ritenzione «violenta» del respiro, che induce, allo stesso modo che nello Pseudo-Simeone e in Palamas, un «rallentamento» dell'usuale ritmo respiratorio e una «compressione» di quest'ultimo, volta a predisporre la «discesa della mente nel cuore»; tale coordinazione è finalizzata a impedire, per quanto possibile, la dissipazione dell'attenzione indotta dall'espiazione e dunque la «dispersione» del *noûs* fuori dal cuore²³⁰. Ciononostante, in Gregorio Sinaita un coordinamento delle parole della preghiera con l'inspirazione e l'espiazione non è specificato, laddove vari esempi in tal senso sono rintracciabili nel sufismo²³¹ – ove peraltro non mancano tecniche di «ritenzione» del respiro coordinate con l'invocazione e la concentrazione sui «centri sottili» – e nell'esi-

casmo russo del XIX secolo; ad esempio rivolgendosi al cieco incontrato durante il suo vagabondare, il «Pellegrino russo» afferma: «Allora immagina nella stessa maniera [il Pellegrino si riferisce alla raffigurazione mentale di un qualsiasi oggetto o persona] il tuo cuore e rivolgi ad esso i tuoi occhi, come se lo guardassi. Ascolta attentamente con la mente i suoi battiti, l'uno dopo l'altro. I santi Padri chiamano quest'operazione *'portare la mente dalla testa al cuore'*. Quando ti sarai abituato a questo, comincia allora, sempre guardando interiormente il cuore, a far coincidere a ogni suo battito una parola della preghiera. Al primo battito dirai o penserai: *Signore*; al secondo: *Gesù*; al terzo: *Cristo*; al quarto: *abbi pietà*; al quinto: *di me*. Ripeti molte volte questo esercizio; per te sarà facile, perché conosci già la preghiera del cuore e sei preparato ad essa. Poi, quando ti sarai abituato anche a questo, comincia a inspirare ed espirare dal cuore tutta la preghiera di Gesù insieme con il respiro, così come insegnano i Padri. Inspirando devi dire o pensare: *Signore Gesù Cristo*; espirando: *abbi pietà di me*»²³². L'inedita coordinazione delle singole parole della preghiera con ciascun battito del cuore, sebbene sembri riguardare un praticante già esperto, precede dunque la ripetizione della prima parte della preghiera simultaneamente all'inspirazione, della seconda contemporaneamente all'espirazione (tecnica altrettanto sconosciuta alle fonti scritte dell'esicasmò del XIII-XIV secolo qui analizzate). Per quanto concerne il sufismo, è interessante notare come, ad esempio nell'ambito dello *dhikr qalandarî* «silente» (*kbafi*) descritto da Gul Hasan, esso venga «eseguito ritenendo il respiro (*habs-i dam*) e invocando il nome *Huwa Allâh* ascendendo dal centro sottile posto vicino all'ombelico a quello all'apice del cranio (*umm al-dimâgh*) e poi da questo all'ombelico; quando non si riesce più a trattenere, il respiro deve essere esalato invocando *Allâ Hû*»²³³. La coordinazione tra invocazione silenziosa, prassi respiratoria e «visualizzazione» dei centri praticata secondo le modalità dello *dhikr* appena descritto non trova perfetta rispondenza nel passaggio dello Pseudo-Simeone²³⁴, ove da un lato la concentrazione sull'ombelico precede la tecnica respiratoria, simultanea alla ricerca del luogo del cuore, dall'altro essa non è connessa ad alcuna invocazione (che è successiva, visto che la vera preghiera è quella della mente che è tornata nel cuore)²³⁵. Per quel che invece riguarda l'esicasmò, si potrebbe anche dedurre che Gregorio suggerisca di pronunciare le parole della preghiera tra inspirazione ed espirazione dal fatto che egli stesso consiglia di invocare il Nome di Gesù trattenendo l'atto espiratorio. Negli Xanthopouloi, che come Gregorio consigliano un tale coordinamento, si suggerisce invece di introdurre durante l'inspirazione le parole della preghiera, unendo queste ultime al respiro; Niceforo consiglia invece, nel suo «primo» metodo, di far discendere spirito e aria inspirata simultaneamente

nel cuore, l'invocazione essendo coinvolta solo successivamente alla discesa della mente nel cuore. Ancora, la vaghezza dei suggerimenti di Gregorio e degli Xanthopouloi a tal proposito è considerata in via ipotetica come intenzionale da Ware, secondo cui essa, come in Gregorio Sinaita, sarebbe stata forse motivata da ragioni di opportunità legate alla fruizione del testo scritto²³⁶. Ad ogni modo, «nonostante l'assenza di dettagli, sia Gregorio Sinaita che gli Xanthopouloi sono chiari su di un punto fondamentale: il ritmo della preghiera e il ritmo della respirazione devono essere in qualche modo uniti e armonizzati, affinché l'azione naturale e istintiva della respirazione intensifichi il nostro ricordo di Dio e lo renda incessante»²³⁷. A proposito della ritenzione del respiro (suggerita, come si è appena avuto modo di notare, dallo Pseudo-Simeone, da Palamas e da Gregorio Sinaita: cfr. la *kumbhaka yogica*²³⁸ [sanscrito per «ritenzione»]), una suggestiva interpretazione è stata proposta da E. Zolla, che ha messo in relazione una tale prassi al *paupe-res*²³⁹ *spiritu* di Mt 5,3: «A considerare la teoria mistica della respirazione s'intende pneuma anche in senso letterale: poveri di spirito, di fiato, sono coloro che per una gran risata o un profondo pianto, hanno espirato completamente e non hanno immagazzinato fiato dentro di sé»²⁴⁰. Infine, in relazione alla tecnica esposta dal «Pellegrino russo», si può notare che in essa il respiro è connesso al battito cardiaco²⁴¹.

Passando alle posture (seduta ovvero «circolare»)²⁴² assunte dall'esicasta, esse «orientano» lo sforzo meditativo mediante l'abolizione della tendenza naturale del corpo al movimento²⁴³. Sedere in terra – ciò che certamente costituiva una innovazione rispetto al consiglio patristico di pregare in piedi²⁴⁴ – simboleggia il radicamento della persona in una dimora sicura (cfr. *Gb* 2,8), comparabile alla funzione dell'*âsana* (sanscrito per «postura») nello *yoga*, che, rappresentando la concentrazione al livello del corpo – integrata dal *prânâyâma* –, costituisce, da un punto di vista «fisico», la fissazione dell'attività mentale su un punto (sanscrito *ekâgratâ*)²⁴⁵; è nota, in questo senso, la probabile connessione, etimologica e quindi semantica, tra *hesthai* («essere seduti») e *hesychia*²⁴⁶. Evidente, da tale punto di vista, è dunque l'utilità delle posture, finalizzate al conseguimento di una certa «vigilanza», punto medio tra «rigidità» e «rilassatezza»: ciò affinché ci si predisponga alla ricezione del «divino», ossia a un «atteggiamento» che ne «faciliti» la discesa. Risulta pertanto evidente da un lato la funzionalità delle posture al conseguimento della *nêpsis*, dall'altro il contributo che esse forniscono in ordine a quest'ultimo. Con particolare riferimento alla postura circolare in terra, la relazione tra sedere sull'*humus* (latino per «terra») e conseguire la *humilitas* (latino per «umiltà») è abbastanza ovvia: scopo ultimo del monaco è solcare la «terra dell'umiltà», ed è a questo proposito si-

gnificativo che terra e umiltà – entrambe in specie rappresentate, nella tradizione cristiana, dalla Vergine – sono due realtà eminentemente «femminili», oltre ad essere legate, in latino, da una evidente relazione etimologica. Inoltre, la postura «curva», assunta da Elia in *1Re* 18,42 (la testa del profeta è tra le sue ginocchia)²⁴⁷ e attestata sia nell'antica asceti ebraica (almeno sino al I secolo d.C.)²⁴⁸ che nel sufismo²⁴⁹, rimanda al movimento circolare dell'intelletto²⁵⁰ – espresso nella stessa preghiera del cuore²⁵¹ – ed è una immagine esteriore di ciò che avviene interiormente, simboleggiando una «concentrazione riunificatrice»²⁵², oltre ad essere una chiara espressione di «penitenza» e di «ierogamia» con la terra²⁵³. La nozione di «concentrazione riunificatrice», tratta dallo Pseudo-Dionigi e utilizzata da Palamas con specifico riguardo alla tecnica respiratoria (che può essere d'aiuto nel conseguire lo stato suddetto), può anche essere utilizzata in riferimento alla postura circolare, dato che, come afferma lo stesso Palamas, «un grande dottore ha scritto che 'dopo la trasgressione l'uomo interiore si modella sulle forme esterne'. Perciò, colui che vuole concentrare il suo spirito e imporgli, invece del movimento longitudinale, il movimento circolare e infallibile, non trarrebbe un grande profitto – piuttosto che lasciare andare il suo spirito qua e là – a calarlo sul suo petto o sul suo ombelico? *Raccogliendosi esternamente come in cerchio*, egli imita il movimento interiore dello spirito e con questo atteggiamento del corpo introduce nel suo cuore la potenza dello spirito che la vista spande al di fuori»²⁵⁴. Il fatto che nel tempo postlap-sario «l'uomo interiore si modelli sulle forme esterne» è, secondo Ware, il principio giustificativo della tecnica psicosomatica, che dunque costituirebbe, nonostante il suo carattere di supporto non vincolante dei principianti (con l'ausilio, quindi, di un padre spirituale), la sua potenziale pericolosità e la sua utilità sul piano esclusivamente «naturale»; essa costituisce pertanto una prassi teologicamente integrabile nella visione biblica della persona umana²⁵⁵. Tra l'altro, come è possibile inferire dal «dottore dell'esicasm», la postura circolare può essere connessa con l'onfaloscopia, implicando, oltre che (ipoteticamente) il recupero dell'originaria posizione fetale (cui l'ombelico e il ventre sono palesemente legati, essendo inoltre patentemente associati con le viscere, altra realtà «primaria» e «femminile») ²⁵⁶, la fissazione dell'«occhio del corpo insieme con tutto il tuo spirito sul centro del ventre, cioè sull'ombelico»²⁵⁷: come appena notato, Palamas associa chiaramente il «raccoglimento esterno» come mezzo di «imitazione» del «movimento interiore» del *noûs* che va diretto nel cuore – un movimento, questo, espresso esteriormente, per l'appunto, dalla postura assunta da Elia²⁵⁸ e tendente al «ritorno in sé» – all'onfaloscopia; d'altra parte, «la esiguità dello sgabello raccomandato da Gregorio Sinaita significa che l'esicasta sarà in

una posizione accovacciata e quasi fetale: ‘Curvati con fatica’, egli insiste»²⁵⁹. È inoltre significativo che l’assunzione della stessa posizione corporea da parte di Elia, in terra e sulla cima del Carmelo (1Re 18,42), sia immediatamente succeduta, in risposta alla preghiera di Elia stesso, dalla pioggia (1Re 18,45) – chiara immagine di fecondità, sia naturale che spirituale: la «liberazione della fonte» –, che il profeta aveva in qualche modo «subodorato» (1Re 18,41). La stessa posizione circolare potrebbe inoltre rimandare, unitamente all’onfaloscopia, a una sorta di simbolico *descensus ad inferos*, ovvero a una «contemplazione» delle reni, ossia dell’aspetto «basale» dell’esistenza umana (connessi all’aspetto di «seme» che deve germogliare e di «feto» che deve nascere, che la posizione in oggetto descrive bene); ciò a sua volta rinvierebbe a una tecnica complementare (consistente nella salita dalle «parti basse» al cuore) a quella rappresentata dalla discesa del *noûs* nel cuore, laddove quest’ultimo confermerebbe il suo significato di *centro*, punto di raccordo dell’uomo integrale²⁶⁰.

In ragione di quanto riportato, appare legittimo, da una prospettiva antropologica, inserire le tecniche di orazione esicasta nella categoria maussiana di «tecniche del corpo», ossia «i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo» e «att[i] tradizional[i] efficac[i]»: dunque, in un certo senso, connessi con l’ambito religioso e simbolico²⁶¹: trattasi evidentemente, nel caso della disciplina cristiano-orientale, di tecniche del corpo di tipo ascetico, laddove l’antropologo francese si soffermò per lo più su quelle inerenti alla vita ordinaria delle popolazioni di interesse etnologico. D’altra parte, gli stessi Niceforo e Pseudo-Simeone non sembrano distinguere in maniera netta tra dominio «psicofisico» e «spirituale»: a questo proposito, è da rilevare come i due ambiti, pur distinti, siano strettamente connessi²⁶², e che, quindi, proprio da un punto di vista dottrinale una loro netta «separazione» non risulterebbe lecita. È evidente come la tecnica psicofisica vada giudicata – se se ne vuole mettere in luce la compatibilità con la dottrina cristiana sull’uomo – da un punto di vista teologico e antropologico, e non meramente «fisiologico»²⁶³: ossia nel suo specifico contesto, altrimenti essa potrebbe apparire (come è successo) incomprensibile, e quindi essere interpretata negativamente.

Pure, la partecipazione del corpo alla preghiera è evidentemente un *topos* della spiritualità cristiana (e non solo): si può affermare senza tema di smentita che l’attitudine esteriore esprima manifestamente e corrobori quella interiore, secondo il principio dei «vasi comunicanti» e sulla base di un sistema di relazioni fondato sulla «legge di associazione». Ciò mette in luce il principio della relazione di «analogia-partecipazione» tra la modalità fisica e quella psichica e spirituale, sviluppato da J.-A. Cuttat a partire da una espres-

sione di V. Losskij: principio che implica, sul piano «microcosmico», una reale corrispondenza²⁶⁴, che la tecnica esicasta, significativa non solo di per sé ma anche poiché integrabile all'interno della tradizionale visione cristiana del corpo e della persona umana²⁶⁵, contribuirebbe ad «attualizzare»²⁶⁶. Effettivamente, «il corpo è il primo e più naturale oggetto tecnico e, nello stesso tempo, mezzo tecnico, dell'uomo»²⁶⁷, e i procedimenti esteriori della *méthodos* cristiano-orientale – nelle sue varie espressioni (ripetizione vocale della preghiera, respirazione, posture e attitudini esteriori) – sono per l'appunto finalizzati a «piegare» la corporeità alla «comunicazione con Dio». A nostro avviso, non si può negare *a priori* una stretta relazione tra le tecniche in oggetto e gli «stati mistici» che esse indubitabilmente agevolano, gli stessi mezzi psicofisici essendo, se non essenziali, quantomeno efficaci dal punto di vista neurobiologico in presenza di una congrua attitudine interiore²⁶⁸: Mauss afferma pure al riguardo che «anche al fondo di tutti i nostri stati mistici, ci siano delle tecniche del corpo che non sono state studiate, ma furono perfettamente studiate dalla Cina e dall'India, fin da epoche antichissime. Questo studio socio-psico-biologico della mistica deve essere fatto. Penso che esistano necessariamente dei mezzi biologici per entrare in 'comunicazione con Dio'. Infine, sebbene la tecnica della respirazione, ecc. costituisca il punto di vista fondamentale solo in India e in Cina, io credo che essa sia più generalmente diffusa»²⁷¹.

NOTE

¹ Sia perché «compendia», nel primo membro della formula («Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio»), i due dogmi fondamentali del Cristianesimo, Incarnazione e Trinità (K. Ware, *The Power of the Name. The Jesus Prayer in the Orthodox Spirituality* [1974], tr. it. Torino 2000, 29-30), sia perché – trasponendo alla orazione esicasta ciò che Hausherr afferma in riferimento agli esercizi spirituali propri delle scuole filosofiche greche – mira, nel senso di una «integrazione», alla «puissance 'psychagogique' de l'act verbal répété» (*Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Roma 1960, 170).

² Che riproduce, da un altro punto di vista, il comando veterotestamentario «Non avrai altro Dio all'infuori di me» (*Es* 20,2-3).

³ Si pensi al *Namu Amida Butsu* del Buddhismo della «Terra Pura» e alla «sillaba sacra» *Om*, che è possibile considerare una sorta di «compendio» dei «Veda». Si tenga inoltre presente che, laddove nel Cristianesimo la Parola (greco *Logos*) crea, nell'Induismo è il «suono primordiale» ad assolvere a tale funzione (non a caso, la «creazione» [*srutī*] è «ciò che viene udito»: cfr. la nozione cristiana di *fides ex auditu* [*Rm* 10,17]).

⁴ Ove *noûs* può essere tradotto con «intelletto», «mente» o «spirito» (nei primi due casi senza connotazioni moderne riferibili meramente alla «razionalità»: il termine sarebbe, in questo senso, *diánoia*; sulla fondamentale distinzione tra *noûs* e *diánoia* v. G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware [eds], *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St Nikodimos of*

the Holy Mountain and St Makarios of Corinth, Engl. trans. London 1995, vol. IV, 226, 271, 277 [Gregorio Sinaita], 317, 360-361 e 375 [Gregorio Palamas]; v. anche la discussione in T. Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Roma 1994, 62-64).

⁵ Sul cuore si veda tra l'altro il numero monografico *Le cœur*, *Etudes Carmélitaines* 29 (1950); A. Guillaumont, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, DS 2 (1953), 2281-2288. A tal proposito, non ci pare fuori luogo ricordare una interpretazione «anagogica» della parabola del «figliol prodigo» (Lc 15,11-32), figura della «discesa della mente nel cuore», ove il padre è simbolo del cuore e il figlio del *noûs* che a quello «torna», dopo essere «rientrato in se stesso» (Lc 15,17); su ciò cfr. *infra*, cap. 1.5 n. 217.

⁶ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 157. V. Lc 17,21.

⁷ I Padri esicasti, *L'amore della quiete* [ho tes hesychias eros]. *L'esicasmò bizantino tra il XIII e il XV secolo*, tr. it. Magnano [Bi] 1993 (a cura di A. Rigo), 199-200 (Xanthopoulos).

⁸ Su alcune modalità dell'invocazione e sulle finalità della «preghiera del cuore» si veda Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 259, 263, 264, 268, 270 n. e 276 (Gregorio Palamas sulla necessità della preghiera incessante); *ibidem*, 264 e 275-276 (Gregorio Sinaita sulla necessità di non variare frequentemente la formula); *ibidem*, 73 (Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo sulla sua capacità di distruggere i pensieri); *ibidem*, 74, 264, 269 e 277 (Pseudo-Simeone e Gregorio Sinaita sul suo potere di scacciare i demoni); *ibidem*, 64-66, 72-73, 205-206, 210, 264-265, 277, 288, 290, 331-332, 337 e 338-340 (Pseudo-Simeone, Niceforo l'Esicasta, Gregorio Sinaita e Gregorio Palamas sulla relazione tra la preghiera del cuore e le tecniche psicofisiche).

⁹ Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 171.

¹⁰ Sulla *philautia* si veda Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* (1952), tr. it. Magnano (Bi) 1999.

¹¹ Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 223 e 225 (Gregorio Sinaita). Secondo Evagrio Pontico i *logismoi*, che costituiscono gli otto «vizi capitali», sono suggeriti dall'esterno dal demonio (P. Adnès, *Garde du cœur*, DS 6 [1967], 101); sulla «sistematizzazione» dei *logismoi* (nel senso specifico di «pensieri [cattivi]», poi adattati in contesto cattolico quali *vitia capitalia*) v. Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, SC 171, tr. franç. Paris 1971 (eds A. e C. Guillaumont), vol. II, capp. 6-14 (ove *logismoi* = «demoni»); id., *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi spiriti della malvagità*, tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1996; A. e C. Guillaumont, *Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique. 2. Evagre le Pontique*, DS 3 (1957), 200-205. Sul tema è evidentemente centrale l'opera dello stesso Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi: Antirrhethikos*, tr. it. Magnano (Bi) 2005 (a cura di V. Lazzeri); sul *logismós* in generale v. H. Bacht, *Logismós*, DS 9 (1976), 955-958.

¹² V. quanto riporta di Diadoco Guillaumont, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, cit., 2285.

¹³ Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 276-277 (Gregorio Sinaita). Sul processo «psicologico» di «produzione» delle passioni» v. Hausherr, *Direction spirituelle. II. Chez les chrétiens orientaux. 2. Qualités canoniquement requises du directeur*, DS 3 (1957), 1033; sui «meccanismi psicologici» e i diversi «momenti» della tentazione v. Adnès, *NEPSIS*, DS 11 (1982), 114.

¹⁴ Sul tema si possono vedere i testi relativi inseriti nella bibliografia di L. Sacco, *Kamikaze e shahîd. Linee guida per una comparazione storico-religiosa*, Roma 2005, 247-284.

¹⁵ Si veda in particolare 2,2-3.

¹⁶ Gregory Palamas, *The Triads*, Engl. trans. Ramsey (NJ) 1983 (ed. J. Meyendorff), 71. La dottrina delle *enérgeiai*, mutuata da un'«interpretazione» di Massimo il Confessore (e dei Cappadoci), fu sistematizzata da Palamas (cfr. Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 173 n.

399). Essa non è accolta dalla teologia cristiano-occidentale «tradizionale» (tomista), orientata dalla tesi agostiniana della chiara distinzione tra ordine naturale del creato e ordine divino della Grazia (cfr. *supra*, «Introduzione», n. 24).

¹⁷ Sulla *théosis* quale partecipazione alle energie divine si veda Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 378, 389-390 e 386-397 (Gregorio Palamas). V. anche I.H. Dalmais, *Divinisation, II. Patristique grecque*, DS 3 (1957), 1376-1389; M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon les Pères grecs*, Paris 1970; A. Louth, *The Place of Théosis in Orthodox Theology*, in M.J. Christensen, J.A. Wittung (eds), *Partakers of the Divine Nature: the History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Madison and Teaneck (NJ) 2007, 32-44. In ultima analisi, il «divenire Dio per Grazia» delle fonti esicaste rimanda, amplificandolo, al classico «divenire ciò che si è».

¹⁸ Incarnazione, Passione, Morte, Resurrezione, Seconda Venuta sono eventi «storici» che tuttavia ricorrono costantemente: tali accadimenti «cosmici» si manifestano «su scala minore» nell'uomo che si fa disponibile ad «accoglierli» (in tal modo egli riproduce «in piccolo» l'iter cristico).

¹⁹ Si pensi all'*hadîth* «La Mia terra e il Mio Cielo non Mi contengono, ma mi contiene il cuore del Mio servo fedele» e lo si confronti con la parola di Lc 17,21: nel cuore l'uomo incontra l'altro, se stesso (persona), il cosmo, Dio.

²⁰ Sulle tematiche soteriologiche ed escatologiche in ambito classico, gnostico e cristiano si vedano, da un punto di vista storico-religioso, Bianchi, *op. cit.*; id., *Tra mondo e salvezza*, Milano 1979; id., *Soteriologia del cristianesimo*, Roma 1992; Gasparro, *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana: itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998.

²¹ Cfr., per tutti questi caratteri, Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 125. Sulla *krypté meléte* v. *ibidem*, 167-175.

²² La prima è la *krypté ergasía* («pratica nascosta» [delle virtù]), la terza è la forma più efficace di «meditazione» descritta come seconda forma di «attività invisibile», ossia la preghiera corta e frequente cui conduce la «meditazione» (*ibidem*, 174-175).

²³ Non a caso, la preghiera del cuore è costituita dall'«amalgama» rielaborato di vari passi evangelici (cfr. Lc 18,13; Mc 10,47; Mt 15,22).

²⁴ Al riguardo v. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière* (1988), tr. it. Roma 2002, 348-349. Sull'*apátbeia* v. anche G. Bardy, *Apátbeia*, DS 1 (1937), 727-746.

²⁵ sc 170,98-112 (Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, tr. franç. Paris 1971, vol. I [eds A. e C. Guillaumont]).

²⁶ Ciò che riproduce la tripartizione medioplatonica della filosofia (etica o pratica, fisica e teologia o metafisica).

²⁷ Sull'antropologia tricotomica v. tra gli altri A.-J. Festugière, *La trichotomie de 1Thess. 5,23 et la philosophie grecque*, RSR 20 (1930), 385-415. Si noti che nel triangolo (non rovesciato) simboleggiante il capo nell'«albero sefirotico» della *kabbala* ebraica la «corona» (vertice superiore) rappresenta il Padre, l'«intelligenza» (vertice a sinistra di chi guarda, terza persona) lo Spirito Santo, la «saggezza» (vertice a destra, seconda persona) il Figlio: il corpo umano, nella fattispecie il capo, «riproduce» simbolicamente la Trinità (per analogia, il Padre è il *noûs*, il Figlio è il *logos*, lo Spirito Santo è lo *pneûma*: v. Cor 4,4), peraltro presente in contesto giudaico in forme «occulte».

²⁸ «Meditare» (greco *meletân*, latino *meditari*), oltre a essere connesso all'area semantica di *mens*, deve essere qui inteso come l'atto dell'apprendere nel cuore (radicalmente: Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 173; non a caso il cuore è una delle figure del «mezzo») un'arte o una scienza per mezzo dell'esercizio (*ibidem*, 170): l'arte o la scienza, nella fattispecie, della ripetizione *frequente* di una *breve* formula (ossia l'arte o la scienza della preghiera). La meditazione, connessa semanticamente anche all'idea della «misura» (cfr.

lat. *mensura*), è ripetizione e viceversa; essa può assumere la forma della ripetizione di una preghiera ovvero della *ruminatio* di uno o più versetti della Scrittura o di un *apophtegma Patrum*, al fine di radicare un'idea o un sentimento salutare (*ibidem*, 171; sulla *meléte*, identificata in un'occasione da Evagrio con la *theoria* [«contemplazione»], v. G. Bunge, *Vasi di argilla. La prassi della preghiera personale secondo la tradizione dei santi padri*, tr. it. Magnano [Bi] 1996, 46-48) e di scoprire il senso spirituale nascosto dei passi della Scrittura (*ibidem*, 46), la sua «intelligenza».

²⁹ In sant'Agostino *memoria-intelligentia-voluntas*, «immagine imperfetta» della Trinità (v. *infra*, cap. 1.2 n. 90).

³⁰ Spesso definita anche «preghiera di Gesù»; meglio sarebbe dire «preghiera a Gesù», la «preghiera di Gesù» in senso proprio essendo il «Padre nostro» (*ibidem*, 19 n. 1). Tuttavia, è anche vero che Gesù Cristo, al livello finale dell'ascesi, prega in noi (Ware, *The Power of the Name*, op. cit. tr. it. 49-50). Si potrebbe dunque affermare che la Parola (Cristo) «dice» se stessa nel cuore dell'uomo, e la preghiera diviene allora, da un «farsi ascoltare», un «ascolto»: «Preghare significa ascoltare il silenzio all'interno della Parola» (O. Clément, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps* [1995], tr. it. Casale Monferrato [Al] 1997, 76). Come giustamente afferma F. Poli con riferimento alle tecniche di preghiera indiane (*Yoga ed esicasmò*, Bologna 1981, 188-189), «poiché ogni personificazione e ogni aspetto del divino ha il suo proprio 'germe' (*bija*), la recitazione ripetuta del nome di Dio o di determinati *mantra* conduce il devoto a un tale punto di identificazione col suo dio, che ormai è la divinità stessa a praticare la ripetizione del *mantra* (*japa*)»; si veda però, per quanto concerne la distinzione tra «preghiera del cuore» e *mantra*, *infra*, 23. Sulla «dottrina della parola» e sulla connessa questione della sua efficacia «sacramentale» in ambito ortodosso v. P. Florenskij, *Il valore magico della parola* (in russo, 1920-1922), tr. it. Milano 2003².

³¹ Sul processo di «omogeneizzazione» della formula, secondo gli Xanthopouloi indotto dallo Spirito Santo (I Padri esicasti, op. cit. tr. it. 199), v. Rigo, *Le formule per la preghiera di Gesù nell'esicasmò attonita*, CST 7/1 (1986), in particolare 2.

³² Sulle «classificazioni della preghiera esicasta» v. Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 41-42 n. 127 (Pseudo-Simeone; a rigore, la «preghiera mentale» è, ad esempio nel vescovo Brjančaninov, considerata il «terzo» di cinque livelli di orazione, precedente la «preghiera del cuore» e quella «dell'anima» [variante della «preghiera pura»]).

³³ *Ibidem*.

³⁴ Adnès, *NEPSIS*, cit., 112-114.

³⁵ Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, op. cit., 125 (allo stesso modo, l'*hesychia* è «presupposto» e «punto d'arrivo» dell'ascesi: Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 8).

³⁶ *Ibidem*, 172.

³⁷ *Ibidem*, 164.

³⁸ *Ibidem*, 171 e 178.

³⁹ E. Behr-Sigel, *La prière à Jésus*, in Clément *et alii*, *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1981, 113 n. 2 (riportato in tr. it. in Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 172-173).

⁴⁰ *Ibidem*, 172.

⁴¹ *Ibidem*, 172-173 n. 394.

⁴² S.H. Nasr, *Sufi Essays* (1972), tr. it. Milano 1994, 101.

⁴³ P. Urizzi *et alii*, *Il sufismo via mistica dell'Islâm*, Bologna 2000, 164 (Indice tematico).

⁴⁴ Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 9-10.

⁴⁵ V. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, op. cit. tr. it. 412-414.

⁴⁶ V. J. Serr, O. Clément, *La prière du cœur* (1980), tr. it. Milano 1998⁵, 62; Un moine de

l'Église d'Orient, *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave*, Irénikon, 4^{me} trimestre 1947, 398.

⁴⁷ Clément, *Corps de mort et de gloire*, op. cit. tr. it. 46.

⁴⁸ Secondo prospettive diverse, i due livelli di Dio e quello della «realtà relativa» del cosmo sono espressi rispettivamente nel primo e nel secondo membro della *shabâda* e nella prima e nella seconda parte della preghiera del cuore: «Non vi è Dio all'infuori di Dio» = «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio»; «Maometto è il Suo profeta» = «abbi pietà di me (peccatore)»; i primi membri si riferiscono alla divinità – posta tuttavia l'«incompatibilità» tra *Allâh* e Gesù Cristo –, escludendo tutto ciò che non è afferente a quel piano, mentre i secondi rimandano alla «manifestazione» del cosmo, avente un certo grado di realtà in quanto creazione (ciò che è *a fortiori* messo in luce in prospettive esplicitamente «creazionistiche» quali quella islamica e cristiana).

⁴⁹ Riportato in Gouillard (a cura di), op. cit. tr. it. 244.

⁵⁰ F. Speciale, *Istruzioni sullo dhikr nei centri sottili in alcuni trattati in urdu sulla via mistica*, «Mediaeval Sophia». Studi e ricerche sui saperi medievali 1 (2007), 147. Altri esempi sono riportati *ibidem*, 148-152; particolarmente interessante, oltre alle corrispondenze indicate da Muhammad Gîsûdirâz tra *latâ'if*, livelli della vita spirituale e stadi relativi alla profetia con i gradi della auto-manifestazione di Dio (Effetti, Atti, Nomi, Attributi, Essenza) e con i cinque stadi dell'audizione musicale (*samâ*) (*ibidem*, 151), è l'esposizione (con qualche variazione rispetto alle indicazioni fornite da Gul Hasan) di Muhî al-Dîn Ahmad Qâdirî (m. 1773, Hyberabad), che nella sua *Risâla-yi jâm-i haqq numâ* formula un elaborato sistema di corrispondenze tra le «vie» (*sabilât*), i livelli dell'«essere» (*wujûd*), la dottrina dell'anima (*nafs*), quella del cuore (*qalb*), i gradi dell'«Unità» divina (*tawhîd*), gli stadi dello *dhikr*, le forme di «conoscenza» (*'uqûlât*), le diverse «stazioni» o «luoghi» (*maballât*), i «piani della realtà» (*manâzilât*) e i «gradi» (*marâtibât*) dei centri sottili (*ibidem*, 148-151). Al riguardo della dottrina dell'anima, si noti che la distinzione in *ammâra* («concupiscente»), *lawâmma* («biasimante»), *mulbama* («ispirata»), *mutma'inna* («pacificata») e *nafas-i Rahmânî* («soffio del Misericordioso»), riportata in Ahmad, costituisce una estensione di quella coranica (*ammâra*, *lawwâma* e *mutma'inna*), che, a sua volta, è perfettamente speculare alla tripartizione della filosofia greca e del Cristianesimo in «concupiscibile», «irascibile» e «razionale».

⁵¹ Rigo, *Gregorio il Sinaita*, in C.G. Conticello, V. Conticello (sous la direction de), *La théologie byzantine et sa tradition (XIII^e-XIX^e s.)*, Paris-Turnhout 2002, vol. II, 110-111 (con elenco delle fonti che raccomandano il procedimento in oggetto).

⁵² Le «porte» possono essere, nella tradizione indù, gli organi di senso, gli orifizi del corpo, l'organo sessuale, gli organi con cui si agisce e la mente (sanscrito *manas*) (*Bhagavad Gîtâ*, tr. it. Milano 1999 [a cura di M. Meli], 115 n. 240 e 112 n. 188); su ciò cfr., in ambito cristiano-orientale, *infra*, «Conclusioni», n. 13. Si noti pure che anche la facoltà dell'immaginazione, non a caso operativamente connessa ai «centri» di concentrazione, può essere intesa come «porta» (che però, piuttosto che «chiudere», «apre»).

⁵³ 8,11-13 (corsivi nostri; si tratta della risposta del «Signore beato» a Arjuna).

⁵⁴ *Bhagavad Gîtâ*, op. cit. tr. it. 115 n. 241.

⁵⁵ Gouillard (a cura di), op. cit. tr. it. 156.

⁵⁶ *Ibidem*, 170-171.

⁵⁷ *Ibidem*, 171.

⁵⁸ «La sezione consacrata al metodo [esposto da Niceforo] è preceduta da una serie di osservazioni di tipo fisiologico basate sull'antica concezione medica secondo la quale la respirazione dei polmoni ha una funzione raffreddante sul calore del cuore» (Rigo, *Introduzione a I Padri Esicasti*, op. cit. tr. it. 17-18, che rimanda a id., *Le tecniche di orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini*, RSBS 4 [1984], 106ss.).

- ⁵⁹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 170-172. Forse in origine l'intera sezione citata costituiva un opuscolo indipendente (*ibidem*, 156).
- ⁶⁰ Ciò sembra essere connesso al fatto che Niceforo (come lo Pseudo-Simeone, e a differenza dei successivi Gregorio Sinaita, Palamas e Xanthopouloi, presso i quali è evidente che la preghiera del cuore deve essere recitata «con fede») non distingue chiaramente tra piano della natura e piano della Grazia (che, nella teologia ortodossa, non sono nettamente «separati»): Kallistos of Diokleia, *cit.*, 24-25.
- ⁶¹ Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 162-164.
- ⁶² Ciò è confermato dal fatto che la tecnica è assente ovvero opzionale nel *japa yoga* e nel *nembutsu*, due discipline eminentemente «affettive». A proposito di quanto si è detto si vedano le comparazioni tra esicasmo e sufismo *ibidem*, 162 e 164-168.
- ⁶³ *Ibidem*, 164 (comparazione tra esicasmo e sufismo).
- ⁶⁴ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 171-172.
- ⁶⁵ *Ibidem*, 157.
- ⁶⁶ *Ibidem*, 172.
- ⁶⁷ Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 169.
- ⁶⁸ Cfr. Guillaumont, *Le sens des noms de cœur dans l'antiquité*, Etudes carmélitaines 29 (1950), 54: «In connessione con i polmoni, che hanno il fine del refrigerio, il cuore interviene nella respirazione e nell'emissione della parola».
- ⁶⁹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 172 (corsivo nostro).
- ⁷⁰ È qui chiaro il riferimento alla prima tecnica esposta da Niceforo.
- ⁷¹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 172 (corsivo nostro).
- ⁷² Sulla (apparente) «estrema esaltazione del metodo» in Niceforo, Gregorio e nello Pseudo-Simeone, e sulla totale integrazione degli esicasti nel contesto monastico ed ecclesiale, v. Rigo, *Gregorio il Sinaita*, *cit.*, 117-119.
- ⁷³ Sull'asceta orientale si veda *ibidem*, 35-122 (con annessa bibliografia).
- ⁷⁴ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 10-12.
- ⁷⁵ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 199.
- ⁷⁶ *Ibidem*, 198-199.
- ⁷⁷ Qui il tema della brevità è connesso a quello dell'evangelica «porta stretta», che il monachesimo realizza «alla lettera».
- ⁷⁸ «L'anima si rallegra della visita e della misericordia di Dio, ma teme e trema al pensiero della sua presenza a causa dei propri numerosi peccati. Oppure si produce una contrizione e un dolore inesprimibile dell'anima, simili a quelli della donna partoriente di cui parla la Scrittura. Poiché 'la parola del Dio vivente e operante' cioè Gesù 'penetra fino al punto di divisione dell'anima e del corpo, delle giunture e delle midolla' (Eb 4,12), per tagliare dal vivo, dalle membra dell'anima e del corpo, tutto quanto è passionale» (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 204): ciò che, ovviamente, bene esprime la nozione di *penthos* (greco per «pentimento», sorta di «gioiosa contrizione»), sulla quale si veda Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, Roma 1944. Sui modi e sugli effetti della preghiera spirituale in Gregorio Sinaita v. anche Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 205-206.
- ⁷⁹ *Ibidem*, 198-199.
- ⁸⁰ Tra i «segni di questo inizio» (della preghiera) Gregorio parla della «discesa» dello Spirito Santo, che si manifesta «come una luce d'aurora», «come un'esultanza mescolata a tremore», «una gioia o una mistura di gioia e timore [...] di lacrime e di timore»; inoltre, «presso certuni si manifesta sotto la forma di un amore e di una pace indicibile verso tutti e presso altri è un'esultanza e uno slancio», ciò che non a caso è chiamato dalla Scrittura «sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» e da Efrem «ferita» (*ibidem*, 204). Gregorio distingue inoltre tra «operazione dell'errore» (satanica) e «operazione della grazia», di cui

sono «segni che testimoniano della sua verità: le lacrime, la contrizione, l'umiltà, la temperanza, il silenzio, la pazienza, la solitudine e tutto ciò che ci dà un sentimento di pienezza e di certezza assoluta» (*ibidem*, 205).

⁸¹ Špidlík, *Syméon le Nouveau Théologien*, DS 14 (1990), 1395-1396.

⁸² Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 202. Sul tema, e sulla connessione di tale «battesimo nello Spirito» con il «dono delle lacrime» (*dakryon dôron*), v. Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 160-162; si noti che, pur rimandando esso a un «lascito tradizionale», non si tratta, secondo le fonti, di un rito specifico (*ibidem*, 160).

⁸³ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 145. Ad esempio, lo stesso san Giovanni Climaco parla, in relazione al «dono delle lacrime», di «secondo battesimo» (Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 161 [riferimento alla n. 333]).

⁸⁴ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 199 (corsivo nostro). Non a caso, il ricordo di Dio (*mneme toû Theou*) è a volte legato al «pensiero della morte» come prassi ascetica (v. ad esempio *ibidem*, 98-99 [san Giovanni Climaco]; cfr. inoltre ciò che di san Massimo riporta Gregorio *ibidem*, 210 e *ibidem*, 212, ove il «ricordo della morte» è consigliato, in alternativa alla recitazione in piedi dei salmi – da soli o in compagnia –, alla «meditazione di una parola», al «lavoro manuale o alla lettura, ritto in piedi per affaticare il corpo», al praticante che non dovesse trovare risultati soddisfacenti nell'invocazione di Gesù). Sulla *mneme toû Theou* v. Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* tr. it. 233 e 267-268 (Gregorio Sinaita); H.J. Sieben, MNHMH ΘΕΟΥ, DS 10 (1977), 1407-1414; Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 157-162; Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, *op. cit.* tr. it. 2002, 439-441.

⁸⁵ *Ibidem*, 200.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*, 220 (Gregorio Sinaita; corsivo nostro). Significativamente, la stessa verità è un «non oblio» (*alétheia*), rimandando quindi al «ricordo».

⁸⁸ Su ciò v. il riferimento a Gregorio Sinaita *supra*, n. 84.

⁸⁹ Sant'Agostino, *Soliloqui e Confessioni*, tr. it. Torino 1997 (a cura di A. Moda), 629 (è qui citato E. Corsini).

⁹⁰ V. Sant'Agostino, *La Trinità*, tr. it. Roma 1998 (a cura di G. Beschin), 529-530 (si tratta di una immagine «imperfetta», che, pur significativa, non costituisce una reale corrispondenza [*ibidem*, 281-283]; v. anche *ibidem*, 437-439 e 445-448, ove è detto che la «immagine» di Dio creatore è l'«anima razionale»). A proposito della memoria, sant'Agostino afferma che «si deve, senza cadere nell'assurdo, chiamare memoria la facoltà che permette allo spirito di essere presente a sé al punto da poter comprendersi con il suo pensiero e unire con l'amore, che porta a se stesso, la memoria all'intelligenza» (*ibidem*, 451). Cfr., al proposito, le nostre riflessioni sul *noûs* e sul *mundus imaginalis* (*infra*, cap. 2.1-2.2).

⁹¹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 202-203.

⁹² *Ibidem*, 203.

⁹³ Citato da L. Gardet, *Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*, RTh 3 (1952), 644 n. 1.

⁹⁴ Gouillard, *Introduzione* a *id.* (a cura di), *op. cit.* tr. it. 24.

⁹⁵ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 200 (corsivi nostri).

⁹⁶ Si veda anche ciò che Niceforo riporta di Giovanni Climaco nel suo *Estratto della vita dei nostri santi padri*: «Dio, ci dice Giovanni Climaco, si manifesta allo spirito nel cuore *daprima per purificare* colui che lo ama e *poi come una luce che fa risplendere lo spirito e lo rende deiforme*» (*ibidem*, 160; corsivi nostri).

⁹⁷ *Ibidem*, 244.

⁹⁸ Si veda, al proposito, Speziale, *cit.*, 137-155.

- ⁹⁹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 206-207.
- ¹⁰⁰ *Ibidem*, 216.
- ¹⁰¹ Rigo, *Gregorio il Sinaita*, cit., 108.
- ¹⁰² Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 207. Cfr., in merito ai «movimenti dell'anima», quanto detto *infra* (cap. 1.5 n. 219) con riferimento al sufismo, sulla relazione tra «osservazione dei respiri», «sussurro della *nafs*» e «estinzione dei pensieri».
- ¹⁰³ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 207 (ciò che distingue, in linea generale, l'ascesi cristiano-orientale da quella cristiano-occidentale). V. anche Gregorio Sinaita *ibidem*, 217, che afferma che il calore che la preghiera sprigiona dal cuore non può essere sopportato dai «pensieri».
- ¹⁰⁴ *Ibidem*, 214; qui l'espressione è utilizzata da Gregorio Sinaita, che subito dopo sottolinea il fatto che «l'opera spirituale che non si accompagna a pena e a fatica non porterà alcun frutto a chi la fa. Poiché 'il Regno dei cieli soffre violenza [...] e i violenti se ne impadroniscono' (Mt 11,12). La violenza è la mortificazione costante del corpo...».
- ¹⁰⁵ Cfr. *infra*, cap. 2.2 n. 116.
- ¹⁰⁶ Si vedano ad esempio le chiarissime parole di Palamas riportate in Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 228.
- ¹⁰⁷ Sullo Pseudo-Simeone si veda la classica – sebbene datata dal punto di vista interpretativo – edizione critica della sua *Méthodos* (Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, *op. cit.*).
- ¹⁰⁸ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 233-236.
- ¹⁰⁹ Stessa formula, molto risalente, in Simeone Nuovo Teologo (PG 120,621ss.) (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 181 n. 4).
- ¹¹⁰ Il «chiudere la porta» (cfr. *Mt* 6,6, ove la «camera segreta» può essere interpretata come il cuore) potrebbe essere anche letto in maniera «simbolica» come un «chiudere la porta ai propri sensi» ovvero «alla propria mente» (anche in ragione di quanto segue nel passo citato), palesando così un'affinità con quanto riportato *supra* dalla *Bhagavad Gîtâ* (cap. 1.1 n. 53).
- ¹¹¹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 181 (corsivo nostro). Per un raffronto con lo *zen* si veda K. von Durkheim, *Hara. Die Erdmitte des Menschen* (1956), tr. it. Roma 1992².
- ¹¹² Sulla eventuale «complementarità» tra onfaloscopia e discesa della mente nel cuore cfr. le riflessioni riportate *infra*, cap. 1.5.
- ¹¹³ Cfr., sulla questione delle «aperture» («ferite») nel corpo dell'uomo (ombelico, «fontanella», ecc.), *infra*, cap. 1.5 e n. 260.
- ¹¹⁴ Sulle pratiche «mortificatorie» in ambiente esicasta v. Rigo, *Introduzione*, cit., 23-26.
- ¹¹⁵ Distinzione precipuamente paolina (Palamas utilizza invece i due termini come equivalenti in PG 150,193b e 204a), ovviamente cruciale nell'ascesi (e nella dottrina) cristiana: «Quando san Paolo elenca le 'opere della carne' in *Gal* 5,19-21, menziona cose quali 'sedizioni', 'eresia' e 'invidia', che non hanno una speciale connessione con il corpo». Sulla base del contrasto tra «natura umana caduta e peccaminosa» e «natura umana quale creata in origine e in comunione con Dio», «la 'carne' denota l'intera struttura corpo-anima relativamente all'uomo caduto; allo stesso modo, lo 'spirito' denota l'intera struttura corpo-anima relativamente all'uomo redento. L'anima come il corpo può divenire 'carnale', allo stesso modo che il corpo o l'anima possono divenire spirituali. L'ascesi implica una guerra contro la carne, ma non contro il corpo in quanto tale» (Palmer-Sherrard-Ware, *Glossary*, in iid. [eds], *op. cit.* Engl. trans. 431). A tal riguardo, Hausherr precisa significativamente che l'*aóratos pólemos* («guerra invisibile») è condotto tra la *mneme Theoû* e la *lethe* («oblio»), quest'ultima indotta dai *logismoí*, «ragionamenti o ruminazioni che non hanno per oggetto Dio e le cose di Dio» (*Noms du*

Christ et voies d'oraison, op. cit., 169). Si veda, al proposito della «guerra invisibile» in prospettiva «escatologica», l'eloquente immagine n. 25 dell'inserito iconografico («Scala del Paradiso»), che rappresenta molto efficacemente il carattere impervio dell'ascesa al cielo.

¹¹⁶ La discussione è ripresa da M. Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Roma-L'Aquila 2006, 113-116 (per un suo sviluppo v. *infra*, cap. 1.5 e le «Conclusioni», in specie i pp. 1 e 2).

¹¹⁷ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 209 (corsivo nostro).

¹¹⁸ *Ibidem*, 209-210.

¹¹⁹ *Ibidem*, 210 (Gregorio cita a sostegno *1Cor* 14,14ss.). V. anche, per una classica distinzione tra *praktiké* e *theoria* applicata alla gerarchia monastica, ciò che di Gregorio è riportato in Rigo, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005, LVI (insieme agli esempi analoghi tratti da Niceta Stethatos [*ibidem*] e dagli Xanthopouloi [*ibidem*, n. 105]).

¹²⁰ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 210-211 (corsivo nostro).

¹²¹ *Ibidem*, 218 (corsivi nostri). Poco oltre, Gregorio conferma la medesima idea: «Altra è l'azione dell'esicasta e altra quella del cenobita», significativamente aggiungendo che «chiunque sarà fedele alla sua vocazione sarà salvo...».

¹²² *Ibidem*, 211 (Gregorio cita qui in appoggio Climaco [*Scala Paradisi*, gradino 27], autore a lui particolarmente caro).

¹²³ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 211. Ad ogni modo, la distinzione non è qui «naturalmente predeterminata», come nel caso dello gnosticismo.

¹²⁴ *Ibidem* (corsivo nostro). Sui pericoli corsi da principianti e idioritmici v. *ibidem*, 220. Non pare si possa affermare con certezza, per quanto riguarda il monachesimo cristiano-orientale, una gerarchia «formalizzata» sussistente al suo interno: su ciò v. quanto riportato sull'esperienza dell'*Antim* (A. Scrima, *Il padre spirituale* [in romeno, 1996], tr. it. [parziale] Magnano [Bi] 2000 [a cura di A. Mainardi], in particolare 57), che potrebbe costituire un indizio a favore della tesi in oggetto.

¹²⁵ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 215.

¹²⁶ *Ibidem*, 215-216 (corsivo nostro).

¹²⁷ *Ibidem*, 220. Le «immagini» in oggetto, la cui «analisi» implica – a motivo del loro carattere spesso illusorio – un articolato «lavoro su se stessi» configurabile alla stregua di una sorta di un umile e approfondito «esame del cuore», oltre ai consigli di «esperti» (ciò su cui il sinaita insiste molto) cui privi di orgoglio ci si sottopone, sono intese da Gregorio quali prove, inviate peraltro da Dio «per aumentare la ricompensa» (*ibidem*, 220-222). Le autentiche «apparizioni della grazia» nelle sue varie forme («inchiodamento» della carne, «sobbalzo [...] assolutamente immateriale, ma sostanziale, che si produce nelle viscere», «brezza luminosa, leggera e pacificante»; quest'ultima si manifesta in specie ai progrediti) sono trattate da Gregorio (*ibidem*, 222).

¹²⁸ Suggerimento fornito dallo stesso Gregorio (*ibidem*), ove, evidentemente connesso alla «ritenzione» dello spirito, è volto a evitare per l'appunto «la distensione e il rilassamento dello spirito».

¹²⁹ Il termine utilizzato qui (*ibidem*, 217) è tradotto da Gouillard con «in modo parziale», ma il senso sembra più o meno lo stesso.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ V., tra gli altri, Rigo, *Jalâl ad-Dîn Rûmî e l'abate di S. Caritone*, in M. Sladek (a cura di), *Hommage an C.J.C. von Korvin-Krasinski*, Heidelberg 1995, 173-194, e T. Papademetriou, *The Continuity of the Holy Man. Orthodox Hesychasm and Dervish Mysticism in the Late Byzantine and Early Ottoman Periods*, in D. Papademetriou, A.J. Sopko (eds), *The Church and*

the Library: Studies in Honor of Rev. Dr. George C. Papademetriou, Boston 2005, 31-74. Sul tema «laterale» dei rapporti tra l'importante sufi turco Haci Bayram Veli e l'imperatore Manuele II Paleologo (1391, Ankara) si può vedere M. Balivet, *Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue*, MeG 4 (2004), 19-30.

¹³² V. Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo* (1881, 1992, in russo), tr. it. Roma 2000⁴ (a cura di A. Pentovskij; nuova edizione critica), 151-152.

¹³³ Cfr. quanto riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 62 n. 226 (qui il materiale considerato risale al XIII secolo, e – più che attestare *emprunts* dal sufismo all'esicasm – proverebbe contatti tra i due contesti ascetici, concentrati presso l'Anatolia selgiuchide: cfr. *infra*, n. 139); il recente lavoro di C. Greppi, *L'origine del metodo psicofisico esicasta. Analisi di un antico testo indiano: l'Amṛtakunḍa*, Torino 2011, è orientato invece verso una comparazione con un testo tantrico mai tradotto in precedenza.

¹³⁴ Alcuni dei quali sono stati antologizzati dal padre I. de Francesco ne *La ricerca del Dio interiore nei detti dei precursori del sufismo islamico*, tr. it. Milano 2008 (si veda, ad esempio, il n. 40 [p. 101; Mālik b. Dīnār] e il quasi identico n. 559 [p. 308; 'Abd al-Wālid b. Zayd]).

¹³⁵ *Ibidem*, 101-102 n. 20 (ove è inoltre riportato che Ibrāhīm b. Balkh apprende la gnosi da un monaco di nome Simeone).

¹³⁶ *Ibidem*, 118.

¹³⁷ *Ibidem*, 150-151 (Abū Mūsā al-Ash'arī, m. 662-672?).

¹³⁸ *Ibidem*, 188 (Abū al-'Āliya, m. 709 circa).

¹³⁹ V. ad esempio Rigo, *Le tecniche di orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini*, cit., 81, e id., *Niceforo l'Esicasta (XIII secolo): alcune considerazioni sulla vita e sulle opere*, in Špidlík et alii, *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Magnano (Bi) 1991, 90 (riportati in Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 62 n. 226), ove l'A. attesta, tra l'altro, la dipendenza della *Méthodos* di Niceforo da repertori per l'orazione utilizzati presso alcune fraternità sufi nell'Anatolia selgiuchide del XIII secolo. Tuttavia, è necessario notare al proposito che quanto in oggetto si riferisce a un periodo relativamente tardo, e dunque non esclude prestiti cronologicamente anteriori in senso inverso.

¹⁴⁰ Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris 1964, 12 (riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 150-151; qui Clément si riferisce al primissimo monachesimo cristiano).

¹⁴¹ Usiamo qui il termine in senso ampio, riferendoci al monachesimo cristiano del VII-VIII secolo.

¹⁴² Cfr. Nasr, *The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism*, *Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986), 195-203.

¹⁴³ Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo*, op. cit. tr. it. 188.

¹⁴⁴ Il Pellegrino suggerisce: «Ripeti molte volte questo esercizio; per te sarà facile, perché conosci già la preghiera del cuore e sei preparato ad essa» (*ibidem*).

¹⁴⁵ Quantomeno in Gregorio Sinaita (Rigo, *Gregorio il Sinaita*, cit., 108) e in Palamas (Kallistos of Diokleia, cit., 21 [*Triads* 1,2,7]; l'A. si riferisce alla tecnica respiratoria), sebbene egli affermi che la posizione «circolare» può essere assunta anche dai «più perfetti» (Kallistos of Diokleia, cit., 34 n. 53, che menziona la seconda lettera a Barlaam: P.K. Christou, J. Meyendorff [eds], *Grigoriou tou Palamā Syngrámmata*, Thessaloniki 1962, vol. I, 288).

¹⁴⁶ Rigo, *Introduzione*, cit., 16.

¹⁴⁷ Kallistos of Diokleia, cit., 18-19.

¹⁴⁸ Gouillard (a cura di), op. cit. tr. it. 171-172 (Niceforo) e 181 (Pseudo-Simeone); forse, una tale successione è anche in Palamas (Kallistos of Diokleia, cit., 17). Niceforo, significativamente, non riporta alcuna tecnica respiratoria nel suo secondo metodo (Gouillard [a cura di], op. cit. tr. it. 172).

¹⁴⁹ Si ricordi che, secondo quanto è riportato nel testo, si tratta di un colloquio in una fo-

resta fra due persone (una – il Pellegrino – nelle vesti dello *starec*, l'altra – il cieco – in quelle del discepolo).

¹⁵⁰ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 9.

¹⁵¹ Tuttavia, oltre a identificare lo «spirito indisciplinato» di un passo di Isaia l'Anacoreta e lo stesso respiro (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 207), Gregorio Sinaita pare interpretare una tale ingiunzione alla lettera, accostando significativamente alcuni detti a giustificazione della necessità di trattenere il respiro (tra gli altri, «il monaco deve avere per respiro il nome di Dio» e «comprimi l'aspirazione dell'aria che passa per le narici in maniera da non respirare a tuo agio» [Simeone il Nuovo Teologo]) (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 207-208).

¹⁵² *Ibidem*, 170-172.

¹⁵³ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 9-10.

¹⁵⁴ *La prière du cœur*, *op. cit.* tr. it. 89 (riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 145 n. 248).

¹⁵⁵ *Ibidem*, 150-151 (ultimi due corsivi nostri; il passo che chiude la citazione è di Clément). Si noti tuttavia che l'uso della tecnica, tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, sembra essere riservato ancora a una minoranza (Rigo, *Introduzione*, *cit.*, 16): la «divulgazione» fu operata in ambienti monastici, dunque in maniera sempre «discreta».

¹⁵⁶ Clément, *La prière du cœur*, *op. cit.* tr. it. 89 (riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 145 n. 248). Da un altro punto di vista, sarebbe particolarmente interessante impostare anche uno studio delle relazioni tra monachesimo cristiano delle origini e filosofia antica, con particolare riferimento alla questione degli «esercizi spirituali» e del passaggio («ricezione» e «risemantizzazione») di alcuni termini tecnici dalla prassi ascetica ellenistica a quella cristiana (tra gli altri: *parrhesia*, *nêpsis*, *prosoché*, *apátheia*, oltre all'immane questione connessa a *prósopon*; si pensi pure alla questione del rapporto tra *nêpsis* e «osservazione», in sede ascetica, dei respiri, del cuore/intelletto, dei pensieri); l'eventuale individuazione di uno specifico rapporto tra le prassi utilizzate nei due ambiti religiosi potrebbe essere rilevante ai fini della comprensione (anche qui non in senso «riduzionistico») della genesi del metodo di orazione esicasta. Su ciò si veda il nostro *Il lessico dell'ascesi. Alcune osservazioni sulla «psicologia spirituale» nel Cristianesimo orientale e in Epitteto*, *Historia Religionum* 3 (2011), 47-63.

¹⁵⁷ Nonostante ciò, le parole iniziali di Niceforo permettono di pensare a un utilizzo della tecnica senza l'ausilio di un padre spirituale; cfr., per la tesi della «sostituibilità» tra tecnica e paternità, presente in Niceforo (ove non si fosse riusciti a trovare un maestro), contro l'opinione generale delle autorità ortodosse contemporanee, Kallistos of Diokleia, *cit.*, 21.

¹⁵⁸ Al riguardo v. Adnès, *Hésychasme: hésychia et amerimnia*, *DS* 7/1 (1968), 389-391. Secondo san Massimo il Confessore l'*amerimnia*, insieme alla *meléte* («lettura», «meditazione») della Scrittura, induce la *nêpsis* (*Discorso ascetico* 16-18, PG 50,924-925).

¹⁵⁹ Bloom, *L'esicasmò yoga cristiano*, in A. Bloom, H.d.B., *L'esicasmò yoga cristiano. I centri «sottili» dell'essere umano e la preghiera «segreta» nella tradizione del Monte Athos*, tr. it. Napoli 1955, in specie 23-39.

¹⁶⁰ Riferimento *supra*, cap. 1.2 n. 59.

¹⁶¹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 157 (corsivi nostri). Gregorio Sinaita parla di «scienza della verità» come «percezione della grazia» (*ibidem*, 199).

¹⁶² *Ibidem*, 159.

¹⁶³ *Ibidem*, 157.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 159-168.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 168-172.

¹⁶⁶ Speziale, *cit.*, 137-138.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 142.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 142-143. Da notare che sette (sei, se si considerano solo le giornate di «lavoro») sono i giorni della creazione, ad esempio secondo la *Genesi*, e che il settimo centro, in contesto indù, non appartiene più all'ordine «materiale» del corpo (v. *infra*, cap. 1.5 n. 260).

¹⁶⁹ L'immaginazione, pressoché preclusa in contesto esicasta, è invece ampiamente utilizzata, ad esempio, nel metodo degli «esercizi spirituali» di sant'Ignazio (*infra*, «Conclusioni», n. 15).

¹⁷⁰ Speciale, *cit.*, 143. Gul Hasan fa corrispondere il «corpo luminoso» (*tan-i nûrânî*) al grado di «conoscitore dell'Esistenza» (*ârif al-wujûd*), ossia di colui che conosce se stesso, e dello «spirito santo» (*rûb-i qudsî*); da notare, inoltre, che il «corpo sottile» (*tan-i rûhânî*) corrisponde allo «spirito viaggiatore» (*rûb-i jârî* o *rûb-i musâfir*) che si libra nel mondo del sogno (coincidente con il mondo del *malakût* nello schema di Muhî al-Dîn Ahmad)» (*ibidem*, 150). Al riguardo del «corpo di luce» in contesto sciita non possiamo non menzionare H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971.

¹⁷¹ Speciale, *cit.*, 146.

¹⁷² V. *infra*, cap. 1.4 (riferimento ad esempio in Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 181: per mezzo dell'«invocazione del Nome di Gesù», l'asceta, dopo essere risalito dalla «fissazione» sull'ombelico e aver trovato il «luogo del cuore», scaccia il pensiero che, eventualmente, «spunta» nel cuore, prima che esso «prenda forma» o «diventi immagine»).

¹⁷³ Qui emerge con evidenza la valenza «simbolica» dei caratteri dell'alfabeto arabo.

¹⁷⁴ V. ad esempio *supra*, cap. 1.2 n. 59 (Niceforo), cap. 1.5 n. 235 (Gregorio Sinaita) e n. 232 («Pellegrino Russo», che consiglia di coordinare ogni parola dell'invocazione ad ogni battito del cuore).

¹⁷⁵ Speciale, *cit.*, 145-146. Si pensi a quanto è riportato *ibidem*, 144, di Shâh Walî Allâh e di Gul Hasan, e in specie alla dottrina delle «cinque presenze divine» (*Hâbût, Lâbût, Jabârût, Malakût, Nâsût*) – sviluppata in particolare dalla scuola di Ibn 'Arabî e ampiamente recepita dalla *Qâdiriyya* indiana –, che sono fatte corrispondere da Ghawth 'Alî Shâh Qalandar Qâdirî ai diversi stadi dello *dhikr* (pronunciato dal «nascosto», dal «segreto», dallo «spirito», dal «cuore», dalla «lingua»), oltre che alla via spirituale in sé (*Ma'rifat-i hâbûtî* [«Conoscenza dell'Ipseità», ossia dell'Essenza divina], *Haqîqat-i lâbûtî* [«Realtà della Natura» divina creatrice, cioè dei Nomi e delle Qualità divine], *Haqîqat-i jabârûtî* [«Realtà della Potenza», cioè della creazione «formale»], *Tariqat-i malakûtî* [«Via del Reame», ossia del mondo «sottile»], *Sharî'at-i nâsûtî* [«Legge del Mondo» umano] (*ibidem*, 148; v. anche, per quanto concerne la dottrina esposta da Gul Hasan, *ibidem*, 146-147) e a ben determinati formule e nomi (*Anâ, Hû, Allâb*, primo membro della *shabâda*, intera *shabâda* [*ibidem*, 152; v. le differenze con quanto riportato *ibidem*, 151-152, di Shâh Kalîm Allâh]). Che l'uomo «ricapitolî» e «sublimi» la creazione è dimostrato dal fatto che egli fu creato il sesto giorno (*Gn* 1,26-31).

¹⁷⁶ Si vedano le molteplici fonti menzionate in Speciale, *cit.*, 145 n. 20.

¹⁷⁷ Si pensi all'alchimia, sulla quale uno dei testi migliori è T. Burckhardt, *Alchimie. Sa signification et sa image du monde*, Paris 1974.

¹⁷⁸ Rigo, *Introduzione* a Brjančaninov, *op. cit.* tr. it. 14.

¹⁷⁹ Sulla questione dell'attribuzione della *Méthodos tês hierês proseuchês* dello Pseudo-Simeone a Simeone il Nuovo Teologo ovvero a Niceforo stesso si veda Rigo, *Niceforo l'Esicasta (XIII secolo): alcune considerazioni sulla vita e sulle opere*, in Špidlík *et alii*, *Amore del bello*, *op. cit.*, 87-93; Hausherr riteneva invece che Niceforo fosse l'autore del trattato (*Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste*, in *id.*, *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma 1966, 4-7).

¹⁸⁰ Non a caso, pure in Palamas, che giustifica l'onfaloscopia, la posizione circolare, a quella evidentemente connessa, parrebbe destinata agli avanzati (*infra*, cap. 1.3 n. 145).

¹⁸¹ Non priva di connessioni con la dimensione «conoscitiva» che l'episodio di *Gv* 13,23 mette in luce (si veda, al proposito della «doppia lettura» del passo in oggetto – che rimanda al seno del credente, dunque all'escicismo, ovvero al seno di Gesù, quindi alla spiritualità del cuore di Cristo –, Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 78-79).

¹⁸² V. *supra*, cap. 1.3 n. 145.

¹⁸³ Riferimento *supra*, cap. 1.2 n. 111.

¹⁸⁴ C.W. Ernst, *Sufism* (1977), tr. it. Milano 2000, 103.

¹⁸⁵ Affine alla tecnica dello *yoga* buddhista dell'«attenzione alle respirazioni» (sanscrito *ânâpâsmrti*). Cfr. anche la «tecnica» dell'«osservazione» (di sé), che compendia, anche in contesto islamico, l'idea di «vigilanza» (arabo *murâqaba*) (Golfetto, *Introduzione a Al-Ghazâli*, op. cit., 16ss.).

¹⁸⁶ Tecniche riportate in Speziale, *cit.*, 153.

¹⁸⁷ V. quanto riportato da Khurram 'Alî e di Gul Hasan *ibidem*, 153-154 (n. 36).

¹⁸⁸ Rigo, *Gregorio il Sinaita*, *cit.*, 98-101 (Pseudo-Simeone, con comparazioni con il sufismo).

¹⁸⁹ Eliade, *Le yoga*, op. cit. tr. it. 229-231 (*Shakti* è da intendersi quale «energia femminile»).

¹⁹⁰ *Yogasûtra* 3,29. Cfr., sull'onfaloscopia, *Kulacûdâmani-Tantra* 7,15-17 (cit. da W. Nölle, *Hesychasmus und Yoga*, BZ 47/1 [1954], 101).

¹⁹¹ Eliade, *Le yoga*, op. cit. tr. it. 231 (cfr. *ibidem*, 228-230).

¹⁹² Cfr. le riflessioni sulla tecnica esicasta riportate *supra*, cap. 1.3 e *infra*, «Conclusioni», pp. 3 e 4.

¹⁹³ Infatti, lo Pseudo-Simeone afferma che «la prima fase nell'ambito della condizione monastica mira a distruggere le passioni. Questo è lo stadio dei principianti» (Palmer-Sherrard-Ware [eds], op. cit. Engl. trans. 73).

¹⁹⁴ Gouillard (a cura di), op. cit. tr. it. 177-185.

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, 36 e *infra*, 65-66.

¹⁹⁶ Su ciò si rimanda a Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 42-43; al riguardo della distinzione tra estasi ed enstasi si veda *ibidem*, 39-44.

¹⁹⁷ In merito a questa nozione si veda Meyendorff, *Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV^e siècle*, RHR 145 (1954), 188-206. Il «ritorno dall'esilio» è strettamente connesso, nella letteratura esicasta del XIII-XIV secolo, al «ricordo di Dio»; e il «ritorno in sé», in Niceforo, è un ritorno a Dio (cfr. *Lc* 15,17; M. Bielawski afferma giustamente che, secondo il monaco calabrese, «la prassi dell'attenzione porta a Cristo» [*Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002, 56]), ritorno a Dio che è a sua volta legato alla *fuga mundi* e al tema dell'esodo-viaggio (*ibidem*, 52-55): oltre all'escicismo del XIII secolo e al di là delle vicende personali di ciascuno, tutto il Cristianesimo, da questo punto di vista, può essere letto – fuori da banalizzazioni esistenzialistiche – come una «tensione [...] tra l'esilio e il ritorno, tra la disperazione e la speranza» (*ibidem*, 52-57; interessante, anche qui, il fatto che l'itinerario umano è rappresentato e sublimato da quello di Cristo, «che si è auto-esiliato dal cielo, per farsi vicino agli esiliati, e poi è tornato al Padre per portarci con sé e farci non più stranieri ma coabitanti dei cieli» [*ibidem*, 56]). È evidente la relazione tra «ritorno in sé» – che può assumere anche la forma di un *logos endiâthetos* («discorso interiore»; si pensi pure alla pratica dell'«esame di coscienza») – e «discesa della mente nel cuore» (che, a sua volta, è un «trovare il proprio centro»).

¹⁹⁸ Su ciò si vedano, tra gli altri, A. Solignac, «ΝΟΥΣ» et «MENS», DS 11 (1982), 460-461 e Špidlík, *La prière*, op. cit. tr. it. 58.

¹⁹⁹ In merito alla nozione di *epéktasis* (che secondo Gregorio di Nissa va intesa in riferimento all'inattingibile – anche *post mortem* – essenza divina) si rimanda a J. Daniélou, *Con-*

templation. 3. *Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens*. D. *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*. 3. *L'épéctase*, DS 2 (1953), 1882-1885; id., *Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953², 291-307; Hausherr, *Ignorance infinie*, OCP 2 (1936), 351-362; P. Deseille, *Epectase*, DS 4/1 (1960), 785-788; Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 42-43 e n. 128 (relazione tra enstasi quale paradossale «uscire in sé» ed *epéktasis*). Al riguardo, ci paiono significative le parole di Daniélou: «Se la conversione dell'anima era stata conquista della stabilità per l'opposizione all'agitazione delle passioni, questa stabilità appare nei suoi più alti gradi non come immobilità, ma come intensa attività spirituale; essa è l'unione della calma profondità dei pozzi e della mobilità del fiume» (*Contemplation*, cit., 1884). La paradossale compresenza di movimento e stabilità – si pensi alle espressioni di Daniélou «movimento immutabile» e «movimento stabile» (*ibidem*) – è ben rappresentata dal tema precipuamente monastico della *peregrinatio in stabilitate* (su ciò v. Scrima, op. cit. tr. it. 40), applicabile sia alla dimensione «esteriore» che a quella «interiore» della prassi ascetica: «La più paradossale tra tutte le cose è che stabilità e movimento sono la stessa cosa. In effetti, di norma colui che avanza non è immobile e colui che è immobile non avanza. Qui egli avanza per il fatto stesso di essere immobile» (Gregorio di Nissa, PG 44,405b-c, riportato in Daniélou, *Contemplation*, cit., 1884).

²⁰⁰ Su questo autore si veda, in prospettiva storico-religiosa, Gasparro, *Origene: studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984 ed ead., *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma 1998.

²⁰¹ Daniélou ha messo in evidenza come la relazione tra *epéktasis* e «mistica delle tenebre» determini il carattere indefinitamente «progressivo» della prima (*Contemplation*, cit., 1884); si potrebbe affermare che, secondo Daniélou, una tale «progressione» ha un fine ma non una fine: «L'anima, che va di inizio in inizio, attraverso inizi che non hanno mai fine» (Gregorio di Nissa, PG 940c-941c, riportato in *Contemplation*, cit., 1883).

²⁰² Deseille, cit., 785. Daniélou riporta la definizione dell'*epéktasis* fornita da Gregorio di Nissa (PG 44,888a) quale «progressione dell'anima attraverso l'eternità dei secoli» (*Contemplation*, cit., 1882).

²⁰³ *Ibidem*, 1883.

²⁰⁴ Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 39.

²⁰⁵ Interpretato «estensivamente» e sulla base di *1Cor* 6,19 (il corpo quale «tempio» dello Spirito Santo).

²⁰⁶ PG 88,1137c (Niceforo l'Esicasta; il cuore è dunque «ricettacolo», «specchio» attraverso cui l'intelletto, organo della contemplazione, «percepisce» Dio: v. tra l'altro, Bielawski, op. cit., 63). Cfr., sulla relazione tra purificazione e illuminazione (e tra «cuore» e «intelletto»), *infra*, «Conclusioni», p. 5 e n. 13 (l'illuminazione «rischiara» la realtà).

²⁰⁷ Sul tema del «corpo in preghiera», in connessione ai «metodi psicosomatici», si veda anche I. Ionașcu, *L'esperienza della preghiera di Gesù nella spiritualità romena*, Città del Vaticano 2002, 153-164.

²⁰⁸ G. Schirò (a cura di), *Barlaam Calabro, Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicastiche*, Palermo 1954, 323-324 (*epistola* 5). Per una sintetica ricostruzione della controversia tra Barlaam e Palamas si veda Rigo, *Introduzione*, cit., 7-10.

²⁰⁹ V. Gouillard (a cura di), op. cit. tr. it. 233-236, con particolare riferimento a questo passo: «Bada bene a te stesso», ha detto Mosè (Dt 15,9). *Bada a tutto te stesso, non a quello o a questo soltanto*. [...] *Non lasciare senza sorveglianza nessuna parte della tua anima e del tuo corpo*: così supererai la zona delle tentazioni inferiori e ti presenterai con sicurezza a Colui che «scruta le reni e i cuori», perché tu stesso li avrai già scrutati prima. «Giudichiamoci da noi stessi e non saremo giudicati» (*1Cor* 11,31). E avrai parte alla felice esperienza di Davi-

de. 'Le tenebre per te non saranno più oscure e la notte è chiara come il giorno, perché sei tu che hai creato le mie viscere' (Sal 138,12-13). Tu non hai solamente fatta tua tutta *la parte concupiscibile della mia anima*, ma se restava nel mio corpo qualche focolaio di questo desiderio, tu l'hai ricondotto alla sua origine e con la forza stessa di questo desiderio esso ha preso il volo verso di te, si è unito a te. Coloro che si attaccano ai piaceri sensibili della corruzione, esauriscono nella carne tutta la potenza del desiderio della loro anima e divengono interamente carne. Lo Spirito non potrebbe dimorare in essi. Contrariamente accade a coloro che hanno elevato il loro spirito a Dio, stabilito la loro anima nell'amore di Dio: la loro carne, trasformata, partecipa al volo dello spirito e si congiunge a lui nella comunione divina. Diviene essa stessa proprietà e dimora di Dio, non accoglie più l'inimicizia divina né ha più desideri contrari allo spirito» (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 234; corsivi nostri).

²¹⁰ Gregorio Palamas, *Triadi* 2,2,19 (menzionato in Rigo, *Introduzione*, cit., 17).

²¹¹ *Ibidem*, ove si rimanda, oltre che a Palamas, al *Timeo*, alla cultura medica bizantina (Melezio) e a Gregorio Sinaita (v. anche *ibidem*, n. 13).

²¹² Ciò che la distingue dal carattere «immaginfico» e dalla mutevolezza delle forme che l'illusione diabolica è in grado di assumere (Rigo, *Introduzione*, cit., 21; cfr. 2Cor 11,14). Sugli «effetti psicofisici» indotti dalla tecnica v. Rigo, *Introduzione*, cit., 19-21.

²¹³ *Philokalia* 4,52,116 (Gregorio Sinaita; passo riportato in Rigo, *Introduzione*, cit., 21).

²¹⁴ I Padri esicasti, *op. cit.* tr. it. 208-209 (si noti l'enunciazione dei tre temi classici della purificazione, dell'illuminazione e dell'unione: su ciò v. *ibidem*, 200 [Xanthopouloi]; Rigo, *Il monaco, la Chiesa e la liturgia*, *op. cit.*, LV-LVI [corrispondenza, recepita sulla base dello Pseudo-Dionigi da Gregorio Sinaita, tra le tre potenze dell'anima: «purificatrice», «illuminatrice» e «perfettiva», le tre tappe dell'ascesi, i tre ordini angelici e la gerarchia monastica «triadica»]).

²¹⁵ *Philokalia* 4,38,45 (passo riportato in Rigo, *Introduzione*, cit., 20). Cfr. Gregorio Sinaita in Rigo, *L'epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione*, CST 9 (1988), 75 («estinzione degli umori» del corpo «greve»).

²¹⁶ Sulla «tecnica respiratoria» si veda l'esposizione di Niceforo l'Esicasta citata *supra* (riferimento al cap. 1.2 n. 59: «costrizione» a far discendere il *noûs* nel cuore insieme al respiro inalato; il secondo metodo di Niceforo non contempla una tecnica respiratoria); Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 72-73 («compressione» dell'aspirazione dell'aria che passa per le narici al fine di non respirare facilmente, suggerita dallo Pseudo-Simeone); *ibidem*, 264-265 e 277 («ritenzione» del respiro per controllare e stabilizzare l'intelletto, raccomandata da Gregorio Sinaita); *ibidem*, 337 («controllo» del respiro, ciò che aiuta a evitare che l'intelletto «vagli» nel mondo esterno, facendo sì che esso sia purificato e ricondotto «in una concentrazione riunificatrice»: Gregorio Palamas). Per un parallelo in ambito indù v. *Svetasvatara Upanishad* II,9.

²¹⁷ Sulla *nêpsis* («vigilanza», «sobrietà»), identificata con la *besychía* e la *prosoché* dall'esicismo medievale: Rigo, *Introduzione*, cit., 11), elemento centrale e «chiave di volta» dell'ascesi esicasta che rimanda alla lunga tradizione sinaitica ed ellenistica del «dominio su di sé», si veda Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 67, 69, 70, 71, 72, 74-75 (Pseudo-Simeone), 196, 199, 204-206 (Niceforo l'Esicasta), 233 (Gregorio Sinaita), 308, 315, 333, 334, 338, 340, 341 (Gregorio Palamas). V. inoltre Adnès, *NEPSIS*, cit., 110-118 (ove tra l'altro è detto che essa costituisce un «carisma», elargito tuttavia anche in virtù della «fatica del cuore» [*ibidem*, 114]). Tutta l'ascesi esicasta – tutte le asceti tradizionali, potremmo dire – è volta all'esercizio e al conseguimento della *nêpsis*, ossia alla fissazione dell'attività psicofisica e alla radicale interiorizzazione su di un «centro» (alla «concentrazione», per l'appunto), ciò che si connette evidentemente al «ritorno in sé», alla «discesa della mente nel cuore», al movimento circolare dell'intelletto e alla postura «circolare»; la stessa invocazione del Nome

tende a una tale finalità. V. inoltre, per quanto concerne la sinonimia tra *hesychia* e *prosoché*, Adnès, *Hésychasme*, cit., 392 (pseudo-Macario); l'autore riporta *ibidem* un passo significativo dello stesso Pseudo-Macario, secondo cui «il vero fondamento della preghiera, in realtà, consiste nell'applicare la propria attenzione ai pensieri (*toîs logismoîs*) e nel fare la preghiera in uno stato di grande *hesychia* e pace».

²¹⁸ Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 337.

²¹⁹ V. quanto è riportato di Khurram 'Alî in Speziale, *cit.*, 153 n. 35. A proposito di ciò, si potrà vantaggiosamente comparare quanto appena esposto con un passo dello Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo, che parla esplicitamente di «spirito» che «dà la caccia, per mezzo dell'attenzione, ai pensieri *che soffiano sulla superficie del cuore*» (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 183; i medesimi concetti sono ribaditi appena dopo [*ibidem*: «soffi delle passioni» che «si mettono a sollevare l'abisso del cuore», e contro i quali va utilizzata l'invocazione del Nome di Gesù]).

²²⁰ Riferimento *supra*, n. 216.

²²¹ Eliade, *Le yoga*, *op. cit.* tr. it. 254.

²²² *Ibidem*, 73. Cfr. al riguardo J. Monchanin, *Yoga and Hesychasm*, *Cistercian Studies* 10/2 (1975), 85-92.

²²³ Archimandrite Sophrony, *His Life Is Mine*, Engl. trans. London 1977, 115-116.

²²⁴ *The Jesus Prayer*, Engl. trans. New York City 1987, 74 (corsivo nostro).

²²⁵ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 217.

²²⁶ V. ad esempio *ibidem*, 199-200.

²²⁷ V. *supra*, cap. 1.2 n. 84 (riferimenti a san Massimo e a san Giovanni Climaco).

²²⁸ Ad esempio *ibidem*, 220-223.

²²⁹ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 16.

²³⁰ Anche in Nicodemo Aghiorita sembra sia l'espiazione a determinare la dispersione dell'attenzione; proprio per questo, la compressione-inspirazione precede l'invocazione, che deve essere effettuata mentre il respiro-*noûs* è nel cuore (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 171-172).

²³¹ V. ad esempio *supra*, cap. 1.4 n. 186 (Khurram 'Alî).

²³² Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo*, *op. cit.* tr. it. 188. Si noti inoltre l'accento posto sull'«immaginazione» del cuore, che si traduce in un rivolgere ad esso il proprio «sguardo interiore» e nell'ascolto dei suoi battiti, sempre a mezzo della mente: ciò che il Pellegrino stesso identifica con la tecnica della discesa della mente nel cuore.

²³³ Speziale, *cit.*, 145.

²³⁴ V. *supra* (riferimento al cap. 1.2 n. 111).

²³⁵ Cfr. Rigo, *Gregorio il Sinaita*, *cit.*, 105.

²³⁶ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 16-17.

²³⁷ *Ibidem*, 17.

²³⁸ Sulla quale v. Eliade, *Le yoga*, *op. cit.* tr. it. 233-234.

²³⁹ La stessa idea di «povertà», in tale contesto, è chiaramente affine a quella di *kénosis* («svuotamento»; cfr. arabo *faqr*).

²⁴⁰ Citato da E. Zolla, *I mistici dell'occidente*, in S. Ronchey, *Trattenendo il respiro tra cielo e terra*, *Il Sole* 24 Ore, 01/12/2002.

²⁴¹ Anche in questo caso – qui però, forse, in maniera del tutto congetturale – si potrebbe pensare a una «emersione» di una tale prassi, forse già conosciuta e tramandata oralmente di maestro in discepolo (anche perché sembrerebbe che l'anonimo autore sia stato un monaco athonita): sul tema cfr., per una discussione più ampia, *supra*, cap. 1.3 e *infra*, «Conclusioni», pp. 3 e 4.

²⁴² Sulla semplice postura «assisa» si veda Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans.

72 (Pseudo-Simeone) e *ibidem*, 205 (Niceforo l'Esicasta); su quella curva «su di una sedia alta circa un mezzo cubito» v. *ibidem*, 264 (Gregorio Sinaita; lo sgabello deve essere basso e privo di schienale: Kallistos of Diokleia, *cit.*, 13; inoltre, nonostante la postura provochi dolore al petto, alle spalle e al collo, è necessario perseverare pazientemente e ferventemente: riferimento *infra*, n. 259); su quella circolare v. Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 338; su quella con la testa appoggiata sulle ginocchia v. *ibidem*, 340 (Gregorio Palamas).

²⁴³ In totale contrapposizione ai modi della civiltà moderna, caratterizzata dall'accelerazione e dall'«ossessione» per il viaggio (e quindi per il movimento verso l'esterno).

²⁴⁴ Clément, *Corps de mort et de gloire*, *op. cit.* tr. it. 13-14; Kallistos of Diokleia, *cit.*, 13.

²⁴⁵ Eliade, *Le yoga*, *op. cit.* tr. it. 63.

²⁴⁶ Hausherr, *Hésychasme et prière*, *op. cit.*, 163.

²⁴⁷ Si tenga presente che nell'albero sefirotico della *kabbala* le ginocchia, astrologicamente connesse al segno del Capricorno (segno eminentemente «terrestre»), sono connesse all'elemento terra, che a sua volta esprime, nel simbolismo del *Genesi*, l'aspetto di «compiutezza» e di «stabilità». La relazione tra testa e ginocchia sembra essere piuttosto stretta, in particolare nell'esoterismo ebraico: laddove la prima è simboleggiata da un triangolo il cui vertice culmina nella «corona» (*keter*, tendente all'«ultima nascita»), le ginocchia contribuiscono a formare un triangolo rovesciato speculare, il cui vertice è detto «fondamento» (*yesod*, sesta delle *sephirot* della creazione, connessa alla «prima nascita» e corrispondente al sesto giorno del *Genesi*, in cui Dio crea l'uomo) (A. de Souzaenelle, *Le symbolisme du corps humain* [1997], tr. it. Sotto il Monte [Bg] 2004⁶, 109 n. 1 e 110-112; il testo in oggetto, pur talora interessante, sembra rimanere in generale prigioniero di alcune tortuosità espositive, oltre che di un'ermeneutica di segno junghiano e «occultistico», che non riteniamo del tutto affidabile in relazione ai fini che l'opera si pone).

²⁴⁸ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 28.

²⁴⁹ Rigo, Addenda et corrigenda ad *Annali di Cà Foscari* 22/3 (1983): 1-12, *Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Cà Foscari* 23/3 (1984), 257-258.

²⁵⁰ Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 336, 338 e 376 (Gregorio Palamas). Tale movimento è considerato da Palamas come «l'attività più elevata e conveniente dell'intelletto» (*Triadi* 1,2,7).

²⁵¹ Su ciò si veda I Padri esicasti, *op. cit.* tr. it. 195-196 (Xanthopouloi) e quanto riportato (e tradotto) da Hausherr in *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 277-278 (autore anonimo).

²⁵² Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 232 (per queste ultime riflessioni si è tratto spunto dal nostro *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, *op. cit.*, 110-113). Inoltre, è evidente che «lo sguardo» induce la dispersione della «potenza della mente», ciò che questa stessa postura cerca di evitare (v. quanto Rigo, *Gregorio il Sinaita*, *cit.*, 107, menziona di Palamas).

²⁵³ De Souzaenelle, *op. cit.* tr. it. 114.

²⁵⁴ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 233. Cfr. Pseudo-Dionigi in PG 3,705ab.

²⁵⁵ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 25.

²⁵⁶ Sulla «onfaloscopia» in prospettiva simbolica v., tra l'altro, Clément, *L'œil de feu* (1994), tr. it. Magnano 1997, 76ss.

²⁵⁷ Riferimento *supra*, cap. 1.2 n. 111.

²⁵⁸ Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 340.

²⁵⁹ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 14, che fa immediatamente riferimento alle parole dello Pseudo-Simeone riportate *supra*, cap. 1.2 n. 111.

²⁶⁰ Sempre dal punto di vista dell'intendimento simbolico del corpo umano e di alcuni

suoi «segni», le stesse «fontanelle craniche» – in particolare quella anteriore (posta sulla sommità del capo): cfr. sanscrito *brahmarandhra*, detto anche *nirvânachakra* o *sahasrâra chakra*, che «non appartiene più al livello del corpo, e [che esso] *indica già il piano trascendente*» (Eliade, *Le yoga*, op. cit. tr. it. 230 [corsivo nostro]) – potrebbero esprimere un'«apertura verticale» che, non a caso ivi localizzata, si chiude, significativamente alcuni mesi dopo la nascita.

²⁶¹ M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), tr. it. Torino 2000³, 385 (già riportato nel nostro *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op. cit., 2). Mauss definisce la tecnica come «atto *tradizionale efficace* [...] *di ordine meccanico, fisico o fisico-chimico*» (op. cit. tr. it. 392 [corsivo nostro]).

²⁶² Non è un caso che nell'ascesi cattolica, vista la chiara distinzione natura-Grazia esplicitata dalla teologia cristiano-occidentale, l'aspetto «tecnico» sia tutto sommato marginale, e comunque meno importante che nell'esicasmismo attonita (cfr. *supra*, cap. 1.2 n. 60).

²⁶³ Si pensi, per l'appunto, alla nozione cristiana di «persona» e alla tricotomia antropologica.

²⁶⁴ Kallistos of Diokleia, *cit.*, 27.

²⁶⁵ Questo sarebbe il senso delle espressioni utilizzate dallo Pseudo-Dionigi «partecipazione effettiva» dei piani inferiori a quelli superiori e «reciproca comunione» (*ibidem*).

²⁶⁶ *Ibidem*, 27-28.

²⁶⁷ *Ibidem*, 25-26 (Ware cita, a proposito del principio della relazione di «analogia-partecipazione», J.-A. Cuttat, *The Encounter of Religions: A Dialogue between the West and the Orient, with an Essay on the Prayer of Jesus*, Engl. trans. New York City/Tournai 1960, 92-93). Ovviamente, una tale corrispondenza «analogica» non implica una precisa collocazione «fisica» delle varie facoltà in determinati «luoghi» del cuore (ovvero del corpo), come afferma Palamas (che pure accetta il carattere del cuore «simbolico» quale reale e originario luogo dell'intelletto) commentando Niceforo: ciò che è «unito» a noi non può essere «localizzato» con precisione (Kallistos of Diokleia, *cit.*, 26), anche perché «lo Spirito soffia dove vuole». Inoltre, il principio suddetto – e l'unità corpo-anima – è perfettamente compatibile con la teologia cristiana tradizionale in materia sacramentale ed escatologica (*ibidem*, 27).

²⁶⁸ Sulla «neurobiologia dell'esperienza mistica» v. A. Newberg, E. d'Aquili, *Why God Won't Go Away* (2001), tr. it. Milano 2002, 116-125.

²⁶⁹ Mauss, *op. cit.* tr. it. 409.



TAVOLE

L'inserto in oggetto costituisce una silloge di significative – talora celebri – icone, volta a fornire una raccolta indicativa e per quanto possibile esaustiva, che approfondisca o integri i temi e i soggetti già inseriti nel corpo del testo (poiché ivi direttamente menzionati); si vogliono in tal modo mostrare, a mezzo di una visione «diretta», alcuni motivi essenziali dell'iconografia cristiano-orientale (in vari contesti: sinaita, greco, russo, macedone, ecc.). Presentate in un ordine «tematico» e «cronologico», le opere, inerenti ovvero accostabili a quanto trattato nel libro (spesso anche dal punto di vista diacronico; quando si è potuto, si sono dati l'anno o il periodo di esecuzione dell'icona e l'autore), possono risultare utili ai fini dell'illustrazione della «storia della salvezza» e delle questioni relative alla connessione tra arte e asceti (e teologia: ad esempio, il motivo della «luce» e le sue implicazioni iconografiche e di «teologia mistica»): ciò che, per l'appunto, costituisce la «trama» in specie della seconda parte di questo lavoro. Le immagini sono tratte da: T. Velmans (a cura di), Il viaggio dell'icona. Dalle origini alla caduta di Bisanzio, Milano 2008²; V.N. Lazarev, L'arte russa delle icone. Dalle origini all'inizio del XVI secolo, tr. it. Milano 2008² (a cura di G.I. Vzdornov); S. Korunovski, E. Dimitrova, Macedonia. L'arte medievale dal IX al XV secolo, Milano 2006. Come si potrà notare, si è comprensibilmente insistito su alcuni elementi «topici» e irriducibilmente specifici del Cristianesimo, in particolare la crocifissione e il rapporto Vergine-Gesù; in relazione a quest'ultimo, si noti la tenera «vicinanza», anche fisica, tra Maria e Cristo, messa in evidenza da alcune delle icone qui riportate (ad esempio, quelle che rappresentano insieme la Madre e il Bambino, e quelle relative alla discesa dalla croce e alla deposizione; la «compenetrazione» tra i due emerge chiaramente nella figura 8, Madre di Dio, Grande Panagia).



Capitolo secondo

TRADIZIONE ED ERMENEUTICA. IL *MUNDUS* *IMAGINALIS* TRA ICONOGRAFIA E ASCESI

1. *Noûs e «immaginazione»*

Come notato da T. Špidlík, in san Ignazio di Loyola (1491-1556) è possibile individuare molti *topoi* presenti nei Padri¹, elementi che tra l'altro contribuiscono alla distinzione tra il metodo ascetico ignaziano e il misticismo cristiano-occidentale postmedievale, talora ametodico, sentimentale e individualistico. Tra questi vi sono la concezione dell'ascesi quale lotta spirituale², l'attenzione data ai *logismoí*, la *prosoché* («attenzione»)³, la necessità della paternità spirituale⁴ – specialmente in quanto connessa al carisma della *diákrisis*⁵ («discernimento» spirituale, «carisma» dello Spirito⁶ la cui centralità è giustificata dalla difficoltà di distinguere lo «spirituale» dai pericoli dell'illusione psichica o diabolica)⁷, e l'*antírrhesis* («contraddizione», «confutazione spirituale»)⁸, consistente nel «fare diametralmente l'opposto» rispetto a quanto «suggerito» dal diavolo⁹; a questo proposito, particolarmente significativo è l'episodio evangelico delle tentazioni (*Mt* 4,1-11), base scritturistica dell'*antírrhesis*¹⁰. Tuttavia, noi siamo dell'avviso che tra il metodo esicasta e gli «esercizi spirituali» di sant'Ignazio non sia tanto questione di una differenza di prospettive, quanto di una difformità strutturale (che ha come corollario mezzi, «orientamento» e fini per lo più non omologabili; ad ogni modo, in Ignazio lo scopo degli esercizi è esplicitamente la «salvezza dell'anima»)¹¹. Ad esempio, l'uso di una «composizione visiva del luogo»¹² (pesantemente criticata, peraltro, anche in Russia)¹³, oltre all'assenza di profonde affinità tra la prassi suggerita da Ignazio e quella consigliata da Niceforo¹⁴, sembra essere ben difforme dalla ricerca del luogo del cuore¹⁵ e dalle principali fonti patristiche cui attinge la tradizione esicasta, tradizione nella quale il «silenzio interiore» (*hesychía*¹⁶; cfr. sanscrito *samâdhi*, sanscrito che descrive uno stato affine a un'«enstasi»)¹⁷ che si apre alla consapevo-

le relazione personale con Cristo è abbondantemente attestato come assenza di immagini e concetti¹⁸: nelle parole di Gregorio Sinaita, «con il concorso della preghiera, disprezza ogni rappresentazione sensibile o intellettuale che salirà dal tuo cuore: *la quiete è lo scioglimento provvisorio dei pensieri che non vengono dallo Spirito*, per non lasciare sfuggire la parte migliore soffermandosi sulla loro bontà. Amante di Dio, sta' bene attento... Quando, occupato nella tua opera, vedi una luce o un fuoco dentro o fuori di te o vedi la sedicente immagine di Cristo, degli angeli, dei santi, non accettarla, rischieresti di soffrirne. Non permettere al tuo spirito di fabbricarne. Tutte queste formazioni esteriori intempestive hanno l'effetto di sviare l'anima [...]. Tutto ciò che di sensibile o di intellettuale si presenta all'anima e getta il cuore nel dubbio e nell'esitazione non viene da Dio, ma dal nemico»¹⁹. Inoltre, mentre la «meditazione visiva» ignaziana (esercitata sui passi della Scrittura, sulla passione di Cristo, ecc.) è un mezzo, le «immagini divine» di cui parla Gregorio Sinaita promanano esplicitamente da Dio²⁰ (ciò che conferma che con l'esicismo non ci si «unisce» a Dio per il tramite di una «meditazione visiva»), costituendo il segno di un livello molto elevato dell'ascesi. Al contrario, la procedura suggerita da Ignazio di Loyola si rivela non del tutto priva delle associazioni mentali prodotte dalla facoltà «immaginativa»²¹, mirando alla costruzione di immagini mediante ciò che gli esicasti probabilmente chiamerebbero *phantasíai* («rappresentazioni»)²², il *noûs* non essendo centrale nel metodo ignaziano (o quantomeno non essendo suggerito di farlo discendere nel cuore) e la *théosis* (termine peraltro poco conosciuto in Occidente) non costituendone esplicitamente il fine ultimo. In particolare, le visioni estatiche sono quasi sempre rifiutate dalla spiritualità cristiano-orientale sia a causa dei rischi di illusione (russo *prelest*) che a motivo della difficoltà di «rappresentare» Dio, che vive nel cuore dell'uomo, al di fuori della persona²³. Come si è già avuto modo di notare, lo Pseudo-Simeone evidenzia lo sforzo di introspezione che l'asceta deve effettuare, ma la necessità di provvedere a una sorta di «endoscopia» corporale e noetica, strettamente connessa con la compressione dell'aspirazione dell'aria, sembra essere dissimile dalla «composizione visuale del luogo» appena citata, la procedura raccomandata dall'anonimo cristiano-orientale essendo palesemente diretta verso il cuore (laddove la meditazione ignaziana è «immaginifica»): «Appoggiando la tua barba contro il petto, dirigi l'occhio del corpo insieme con tutto il tuo spirito sul centro del tuo ventre, cioè sull'ombelico, comprimi l'aspirazione dell'aria che passa per il naso in modo da non respirare a tuo agio e scruta mentalmente l'interno delle tue viscere alla ricerca del luogo del cuore, là dove tutte le potenze dell'anima si raccolgono»²⁴. Tra gli altri, già Evagrio Pontico definisce la preghiera perfetta come

«soppressione dei pensieri» (greco *apóthesis noemáton*)²⁵, ciò che è confermato da Giovanni Climaco a riguardo della *hesychía*²⁶. Lo Pseudo-Simeone stesso afferma, nella sua esposizione del «terzo metodo di preghiera» e in completo accordo con una tale tendenza, che «[ma] elevare gli occhi e lo spirito [...] volendo rappresentarsi mentalmente delle immagini, è vedere un vano luccichio d'immagini, più che la realtà», oltre a individuare come causa dell'incapacità della «prima» e della «seconda attenzione» a promuovere il progresso spirituale all'impurità del cuore²⁷: è ovvio che la purificazione del cuore costituisce una necessaria preconditione ai fini del conseguimento dell'«illuminazione»²⁸.

La *katástasis proseuchês*²⁹ (cfr. latino *orationis status*), lo stadio finale dell'ascesi esicasta, è dunque fondata sulla «preghiera (pura) dell'intelletto nel cuore»³⁰: in altre parole, avendo ottenuto lo «stato di preghiera», l'intelletto prega *nel* cuore *con* il cuore. Lungi dall'equivalere a una mera «estinzione» del tipo buddhista³¹ – sebbene il *nirvâna* condivida con l'*hesychía* una certa connotazione «negativa» –, l'«interiorizzazione» del *noûs* a mezzo della sua «penetrazione» lungo il condotto che conduce al cuore implica certamente l'eliminazione della produzione di «fantasie», ma non necessariamente di ciò che è stato definito da H. Corbin, in contesto islamico, come «immaginazione attiva» o «creatrice».

2. *Figure del mundus imaginalis: ascesi, iconografia, sogno, morte.* *Tra ermeneutica storico-religiosa e prassi spirituale*

Il tema del *mundus imaginalis* – cui è strettamente connessa la nozione di «immaginazione attiva» o «creatrice»³² (ascetica, artistica, onirica) – richiederebbe senza dubbio una trattazione ben più approfondita di quella che proporremo in questa sede³³. Ad ogni modo, con l'ausilio di autorevoli studiosi contemporanei, prenderemo in esame ciò che di maggiormente significativo hanno affermato sul tema delle «immagini» alcuni autori di confessione cristiano-ortodossa (Gregorio Sinaita [1255-1346], Niceta Stethatos [1020 circa-fine XI secolo] e P.A. Florenskij [1882-1937]) – non mancando di porre in evidenza le strettissime relazioni tra ascesi, iconografia, sogno e dimensione dell'«immaginabile» –, cautamente giustapponendo il tutto a centri inerenti all'elaborazione vedantica della nozione di *Mâyâ* e in particolare ad alcune delle considerazioni del celeberrimo sufi andaluso Ibn 'Arabî (1165-1240) sull'«immaginazione creatrice». Inoltre, si tenterà di porre in evidenza le relazioni tra «mondo dell'immaginazione» ed ermeneutica, quest'ultima operante sia sul piano della metodologia storico-religiosa che

su quello della prassi spirituale³⁴ (qualche spunto sarà dedicato anche al folklore e al tema del «ricordo»).

È noto come la prassi ascetica cristiano-orientale, nella sua espressione esicasta, neghi recisamente le *phantasíai*³⁵, mentre, su un altro piano (per lo più – ma non esclusivamente, come vedremo – quello dell'iconografia)³⁶, essa utilizza ciò cui ci si potrebbe riferire con il termine «immaginazione»; in *Islâm*, la dottrina del *mundus imaginális* è invece ampiamente sviluppata, ad esempio, in Ibn 'Arabî, e l'iconoclasmo è la legge usuale nel campo dell'arte³⁷. Operando una distinzione tra «immaginazione» e «fantasia», che costituisce uno dei *filis rouges* del presente scritto³⁸, G.E.H. Palmer, P. Sherard e K. Ware hanno messo in luce la possibilità, seppur rara in contesto *stricto sensu* «ascetico» (ma forse anche non sempre esplicitata nella documentazione scritta in nostro possesso), di un utilizzo «creativo» delle immagini percepite dall'iconografo (o dall'esicasta esperto, mentre il praticante non avanzato dovrà diffidarne), mediato dalla *diákrisis*: «Non appena si comincia ad avanzare lungo il cammino spirituale si iniziano a 'percepire' le immagini di oggetti che non hanno diretti punti di riferimento nel mondo esterno, e che inesplicabilmente emergono dall'interno di sé. Questa esperienza è un segno che la propria coscienza sta iniziando ad approfondirsi [...] Uno degli obiettivi della vita spirituale è infatti il conseguimento di una conoscenza spirituale che trascenda sia il livello ordinario di coscienza che il subconscio; ed è vero che *le immagini, specialmente quando il beneficiario è in uno stato spirituale avanzato, possono essere proiezioni sul piano dell'immaginazione di archetipi celesti, e che in questo caso esse possono essere utilizzate in maniera creativa, per dare forma alle immagini dell'arte sacra e dell'iconografia*. Ma più spesso esse deriveranno semplicemente dalla sfera mediana o inferiore, e non avranno nulla di spirituale o creativo. *Quindi esse corrispondono al mondo della fantasia e non al mondo dell'immaginazione in senso proprio*. È da questo punto di vista che i maestri esicasti, nel complesso, hanno un'attitudine negativa nei loro confronti. Essi mettono in evidenza i gravi pericoli connessi a questo tipo di esperienza, specialmente in quanto la stessa produzione di tali immagini può essere la conseguenza di un'attività demonica o diabolica; ed essi ammoniscono *i principianti, che ancora non posseggono il discernimento spirituale, a non essere sedotti e imprigionati da queste apparenze illusorie, il cui tumulto può confondere la mente. Il loro consiglio è di non prestarvi attenzione, ma di continuare con la preghiera e l'invocazione, disperdendole con il nome di Gesù Cristo*»³⁹.

Il mondo immaginale risulta inoltre strettamente connesso, oltre che alla prassi ascetica e iconografica, anche all'ambito onirico⁴⁰. Con specifico riferimento all'esicismo, O. Clément ha persuasivamente scritto che «il sogno,

liberato 'dai fantasmi diabolici che attraversano l'infra-conscio' può 'comunicare con Dio attraverso le visioni del sonno' purificato», non più tratte dall'immaginazione individuale e collettiva, ma da una facoltà che può essere definita come «immaginazione attiva»⁴¹. Il grande teologo francese ha quindi posto in luce il fatto che l'attività onirica (depurata, anche in questo caso, dalle fantasie subconscie, che si «manifestano» elettivamente durante il sonno, donde la ragione dell'ingiunzione tradizionale di vegliare anche durante il sonno: «Io dormo, ma il mio cuore veglia» [Ct 5,2]) può costituire il viatico attraverso cui l'uomo si pone in «trepidante» rapporto con Dio⁴²; in questo senso, l'«immaginazione attiva» ha una funzione precipuamente mediatrice⁴³, e, in quanto tale, essa è connessa alla paternità spirituale, attraverso cui il maestro si fa strumento di «intercessione» tra discepolo e Dio – del quale è quasi «vicario», anche perché l'unico precettore è Cristo (Mt 23,10), nel cui Nome il Padre «manda» lo Spirito Santo che tutto insegna e tutto fa ricordare (Gv 14,26) – per il tramite della *diákrisis*.

A questo proposito, la definizione di arte quale «sogno sostenuto»⁴⁴ sembrerebbe rimandare a un ordine affine: una lucida, profonda e «protratta» coscienza del Reale che si cela nelle «forme» – coscienza indotta dalla «penetrazione» di queste ultime – caratterizza la «visione» indotta dalla facoltà «immaginativa» («creativa» in quanto operante sul piano ascetico, artistico e onirico). Per quanto concerne le dottrine espresse da Ibn 'Arabî, W.C. Chittick ha scritto che «la stragrande maggioranza degli esseri umani sperimenta la realtà dell'immaginazione in modo più diretto durante il sogno, poiché, dice Ibn 'Arabî: 'Dio ha posto i sogni nel mondo delle anime in modo che tutti gli uomini possano testimoniare del mondo dell'Immaginazione e sapere che là esiste un Altro mondo simile a quello sensibile' (Fut., III,198.23)»⁴⁵. L'attività onirica, da questo punto di vista, dimostrerebbe quindi l'esistenza di un mondo «sovracorporeo», quello afferente, per l'appunto, all'«immaginale» o «animico». Florenskij si esprime, sul tema del carattere simbolico e «liminare» del sogno, in questi termini: «Il sogno è un *segno del trapasso dall'una all'altra sfera e un simbolo*. Di che cosa? Visto dall'alto – simbolo di quaggiù; e visto di quaggiù – simbolo dell'alto. Ora si comprende che il sogno può emergere quando sono contemporaneamente tributarie della coscienza entrambe le sponde della vita [...]»⁴⁶. Non è forse senza relazione a ciò che il termine greco *psyché* significhi «anima» (cfr. latino *anima*, distinto dal maschile *animus*) – ossia la «facoltà» operante nel dominio «immaginale» – e «farfalla», e che quest'ultimo termine abbia, nella lingua cinese (*hu-dieh*), analogie anche etimologiche con «uomo» (cinese *bu*). È noto come la farfalla costituisca, nella tradizione taoista, uno dei simboli dell'immortalità e della trasformazione⁴⁷; la sua «trasmutazione» in vita

potrebbe indurre a postulare un parallelo con l'ordinario *iter* «esistenziale» (vita-morte/stati postumi-resurrezione; cfr. la successione sogno-sonno profondo-risveglio) e «ascetico» (purificazione-illuminazione-unione), e pertanto con la «destinazione» ultima, dell'uomo: un «percorso», quello della farfalla *e dell'anima*, significativamente osservabile nella sua pienezza – a differenza di quello umano, solo parzialmente esperibile su questa terra – qui e ora. Dapprima bruco, poi larva nel bozzolo «avvolgente» – sorta di «tomba» che ne definisce lo stato «liminale» che, sul piano analogo del sogno, implica l'ingresso in uno stato di «inversione»: ecco perché ciò che si «immagina» nell'esperienza onirica è interpretato come il suo opposto –, al termine di tale «trasmutazione» essa *diviene ciò che è*: farfalla.

Ad ogni buon conto, in linea generale si può affermare che il mondo immaginale (arabo *'âlam al-mithâl*) «esprime» *per immagini simboliche*⁴⁸ il mondo degli «archetipi»⁴⁹: «La luce incorporea è come una immagine della divinità non-manifesta, occultata nella Sua indivisibile Unità. Allo stesso tempo, è il mondo archetipico precedente la manifestazione nell'universo fisico, il luogo in cui tutto ciò che è creato è contenuto. Essa, dunque, costituisce un nesso, un luogo intermedio tra l'Universo-archetipo in quanto pensato dalla divinità e il mondo della manifestazione creata. È una sorta di stadio in cui tutte le cose appaiono all'istante, simultaneamente. In altre parole, essa costituisce ciò che Henry Corbin dovette chiamare [...] il *mundus imaginalis*, [...] il mondo della Sapienza divina»⁵⁰. Da ciò risulta che «il mondo, materiale in apparenza, è una visione spirituale del divino: esso è situato nella luce incorporea, affine al *mundus imaginalis* ovvero al mondo della Sophia aeterna [...]»⁵¹. In altri termini, il simbolo è un «velo» della dimensione «eidetica». In contesto vedantico, una funzione propria di quest'ultima realtà è assolta dalla *Mâyâ* «*in divinis*», che, oltre ad avere carattere «femminile» (in quanto «creativa»), risulta connessa alle «funzioni» del gioco e della magia (in quest'ultimo caso anche etimologicamente, come per quanto concerne i termini «materia» e «madre»); la «creazione» operata *sulla e dalla medesima Mâyâ* è «illusoria» non in sé (ovvero non nel senso che è essa è assolutamente irreali)⁵², ma – oltre che da quello del *Brahman* – dal punto di vista di ciò che l'uomo percepisce di essa, in ragione delle proiezioni che il meccanismo di «sovrapposizione» (*adhyâsa*) produce sulla realtà «velandola» e facendola apparire come «separata» dal *Brahman* medesimo⁵³. A questo proposito, è fondamentale ricordare che per Ibn 'Arabî «l'intero mistero dell'esistenza risiede nel fatto che il cosmo è, ad un tempo, reale e irreali»⁵⁴, tanto è vero che, secondo lo *Shaykh al-Akbar*, «per quanto riguarda ciò che è 'Altro da Dio', esso fa parte dell'esistenza immaginale»⁵⁵, la cui «realtà» (*haqîqa*) [...] si riferisce alla sua natura limitata, cioè

alla sua incapacità a manifestare l'Essere assoluto in quanto tale»⁵⁶. L'«esistenza relativa» (*al-kawn*) coincide allora con il cosmo (*al-âlam*), ossia con «tutto ciò che è altro da Dio» (*mâ siwâ Allâh*), che a Sua volta è il «Vero» (*al-Haqq*)⁵⁷, l'immaginazione «illimitata» (*mutlaq*) o «assoluta»⁵⁸, la «Nube Oscura» (*al-'Amâ'*) – nella quale Dio si «trovava», secondo il Profeta, «precedentemente» alla creazione –, il «Soffio del Misericordioso» (*nafas al-Rahmân*)⁵⁹. In questa prospettiva, l'«immaginazione illimitata» costituisce «l'Istmo Supremo» (*al-barzakh al-a'lâ*) o l'«Istmo degli Istmi», poiché, secondo Ibn 'Arabî, «possiede una faccia rivolta verso l'Essere e un'altra verso la non-esistenza» (*Fut.*, III,46.31)»⁶⁰.

Da un altro punto di vista, in contesto teologico cristiano la «persona» sembrerebbe essere «orientata» in duplice senso. Essa è infatti, etimologicamente, un «volto» (*prósopon*), per l'appunto da un lato «rivolto verso» Dio Padre, dall'altro verso l'uomo (e il creato); inoltre, il Volto di Dio, che è la Persona del Figlio⁶¹, *Logos* e quindi Dio pure Egli nel Cristianesimo, «vela» la divinità «sovraessenziale» (*ho Theós*, il Padre, cui non si può giungere se non per il tramite del Figlio [*Gv* 14,6]). Se «persona» rimanda, secondo lo stesso termine greco (come accennato, *prósopon* significa anche «volto», mentre primo significato sia di *persona* che di *prósopon* è «maschera teatrale»)»⁶², *al volto di Dio rivolto all'uomo* – ciò che rende possibile una *relazione* concreta tra i due⁶³ –, il «Dio personale» è, allo stesso tempo, *la «maschera» dell'inaccessibile divinità* (il «Padre»)»⁶⁴: il *volto* (con relazione all'uomo) è dunque *maschera* (con relazione a Dio Padre). La *Mâyâ* – al livello della quale sarebbe possibile collocare la divinità «personale»⁶⁵ – costituisce tra l'altro l'«arte» divina⁶⁶: ciò che parrebbe trovare ancora un significativo parallelo in ambito cristiano, ove il Cristo-*Logos*, perfetta «immagine del Dio invisibile» (*Col* 1,15) – dunque «volto del Padre» avente perciò stesso carattere «personale»⁶⁷ – può a buon diritto essere considerato sia il «mediatore» tra il Padre e il cosmo (che il *Logos* stesso «crea»), sia la Sapienza (greco *Sophía*: *1Cor* 1,24) e l'«arte» di Dio stesso⁶⁸.

Secondo Corbin, «il mondo, o piano dell'essere intermedio corrispondente propriamente alla funzione mediatrice dell'Immaginazione, viene designato dalla 'cosmografia' mistica come il mondo luminoso delle Idee-Immagini, delle Figure d'apparizione (*'âlam mithâlî nûrânî*). La preoccupazione principale di Ibn 'Arabî è certamente rivolta alle connessioni delle visioni con la facoltà immaginativa da un lato, e con l'ispirazione divina dall'altro. Infatti, tutto il concetto metafisico dell'Immaginazione si trova impegnato nell'instaurazione di questo mondo intermedio. Tutte le realtà essen-

ziali dell'essere (*haqâ'iq al-wujûd*) vi sono manifestate in Immagini reali; e nella misura in cui una cosa manifestata ai sensi o all'intelletto possiede un significato che, al di là del semplice dato, fa di quella cosa un simbolo, e nella misura in cui essa richiede un'ermeneutica (*ta'wîl*), la verità simbolica di quella cosa implica una percezione sul piano dell'Immaginazione attiva. La sapienza che si fa carico di questi significati, quella che, restituendo le cose in simboli, ha per proprio oggetto il mondo intermedio di Immagini sussistenti, è una sapienza di luce (*bikmat nûrîyâ*) [...]. L'Immaginazione attiva è essenzialmente l'organo delle teofanie [...]»⁶⁹. Il *ta'wîl* akbariano può essere accostato alla *diákrisis* cristiano-orientale; quest'ultima costituisce un'autentica «ermeneutica spirituale», o almeno ne rappresenta, in quanto «discernimento», l'esito. In particolare, il raffronto risulterà giustificato se si osserva quanto affermato da Gregorio Sinaita, in specie in relazione alla «percezione» di «immagini divine», connessa all'«iscrizione» da parte dell'intelletto del «significato interiore delle cose» nel cuore puro; la comparazione risulterà poi ancor più fondata in relazione a quanto Niceta Stethatos asserisce sulla attività *psichica* della «percezione noetica», attraverso la quale si «afferrano» i «noemi» di origine divina – ossia si consegue la «gnosi» –, non prima di aver «interpretato» le «intenzioni spirituali» mediante il «raziocinio»⁷⁰. Tra l'altro, oltre alla chiara affinità tra il *qalb* («cuore») quale organo «sottile» mediante cui si può conseguire la *ma'rifa* («gnosi») nel sufismo⁷¹ e il *noûs* («mente», «spirito») quale «organo della contemplazione» nel Cristianesimo⁷² – quest'ultimo costituendo «il più intimo aspetto del cuore», ossia l'«occhio del cuore»⁷³, attraverso la purificazione e l'«attivazione» del quale da parte del cuore⁷⁴ si può ottenere la «visione» di Dio (cfr. *Num* 24,3-4; nella tradizione indù e buddhista è nota la funzione del «terzo occhio» [*anja*]) –, il passo di Corbin sopra menzionato richiama le superbe osservazioni di Florenskij su sogno, santità e iconostasi⁷⁵ quali realtà caratteristiche del *mundus imaginalis*. La «visione spirituale» proveniente dall'altro mondo cui Florenskij fa cenno⁷⁶, la cui connessione con una forma reale (non fantastica!) caratteristica di questo mondo è alla base dell'arte cristiano-orientale delle icone⁷⁷, non costituisce una attività «immaginativa» o concettuale – il *noûs* essendo stato liberato, a mezzo della prassi ascetica, dalla produzione delle *phantasíai* (e dei *logismoi*) prodotta dalle esteriori «divagazioni» della «mente» –, ma una contemplazione «immaginale», per l'appunto «noetica». Non a caso, G. Bornand parlò di *yoga* e di esicasmo come vie che mirano alla «interiorizzazione progressiva» e all'«estinzione delle forze dell'immaginazione» (intesa, ovviamente, nel senso di «rappresentazione fantasmatica» ovvero di *logismós*)⁷⁸. Queste discipline, in forme molto diverse, tendono alla «distruzione» dei meccanismi che presiedono ai

«processi di individuazione»; ed è proprio in questo senso che san Paolo afferma in *2Cor* 10,15: «Distruendo i ragionamenti [greco *logismou̇s kathairoũntes*] e ogni baluardo che si leva contro la conoscenza di Dio». Se in ambito artistico l'iconografo (ma, in un certo senso, pure l'asceta progredito)⁷⁹ si rappresenta la «visione spirituale» come «proiezione» di un «archetipo»⁸⁰, è anche da rilevare come, per quel che riguarda il contesto più precisamente ascetico, Gregorio Sinaita affermi che «l'intelletto, una volta purificato e ristabilito nel suo stato originario, percepisce Dio e deriva da Lui *immagini divine*. In luogo di un libro l'intelletto ha lo Spirito; in luogo di una penna, [ha] la mente e la lingua – 'la mia lingua è una penna', dice il salmista (cfr. *Sal* 45,1); e, in luogo di inchiostro, luce. Immergendo dunque la mente nella luce, l'intelletto, guidato dallo Spirito, in-scrive il significato interiore delle cose nei cuori puri di coloro che ascoltano»⁸¹. Qui Gregorio, oltre a utilizzare significativamente il termine *noémata* («immagini») e non *logismoí* («pensieri»), recepisce l'insegnamento dello Pseudo-Dionigi, che nella *Gerarchia celeste* afferma: «Riceviamo negli occhi immateriali e immobili della nostra mente la luce, propria del principio e superiore a ogni principio che ci viene trasmessa dal Padre divino, e *che ci rivela in simboli figurati* le beatissime gerarchie angeliche»⁸². Inoltre, con riferimento a *Sal* 53,6, Gregorio stesso afferma: «I nomi Giacobbe e Israele si riferiscono rispettivamente all'intelletto asceticamente attivo e a quello contemplativo che attraverso il lavoro ascetico e con l'aiuto di Dio *vince le passioni e mediante la contemplazione vede Dio, per quanto ciò è possibile*»⁸³. Nella medesima direzione è orientato, come già accennato, Niceta Stethatos: «Come nel corpo ci sono cinque sensi – vista, udito, gusto, olfatto e tatto – così nell'anima ci sono cinque sensi: intelletto, ragione, percezione noetica, conoscenza intuitiva e discernimento cognitivo [greco *episteme*]»⁸⁴. Essi sono uniti in tre attività psichiche: intellesione, raziocinio e percezione noetica. Attraverso l'intellezione noi percepiamo le intenzioni spirituali, mediante il raziocinio le interpretiamo, e *attraverso la percezione noetica afferriamo le immagini della scienza divina e la conoscenza spirituale*»⁸⁵. I «noemi» di cui scrive Gregorio (impliciti in quanto asserito da Niceta) si configurano pertanto quali simboli luminosi afferenti al dominio dell'«immaginazione», immagini calate dall'alto (dal piano «prototipico», ossia dal *Logos*, «sapienza» del Padre [*1Cor* 1,24]: ecco perché esse sono luminose «immagini dell'Immagine» del Padre) all'intelletto (*noũs*): ciò in cui consiste, per l'appunto, il processo di «illuminazione» successivo al conseguimento della «purificazione» dell'intelletto (che discende in tal modo nel cuore)⁸⁶. Quanto appena riportato appare confermato (e «precisato») in ambito akbariano, ove l'immaginazione «discontinua» (*munfasil*), esplicitamente distinta da quella «continua» (*mut-*

tasi)⁸⁷, costituisce una facoltà sovraindividuale⁸⁸ afferente al piano «macrocosmico» (ponendosi essa tra «mondo spirituale» e «manifestazione corporea»)⁸⁹, «un grado ontologico a sé stante, *costantemente ricettivo nei riguardi dei significati intelligibili e delle realtà spirituali* cui essa [l'immaginazione discontinua] dà forma per mezzo della sua peculiare natura' (*Fut.*, II,311.19)⁹⁰; inoltre, «nei limiti in cui è percepita dall'uomo, l'immaginazione discontinua proviene *dall'esterno*' (*min khâriij*). 'Essa costituisce un grado ontologico completo e indipendente, costituito da forme sottili di cui si rivestono, come fossero degli abiti, i significati intelligibili e le realtà spirituali' (*Fut.*, II,296.19)⁹¹. Con specifico riferimento a quanto sopra citato dei due padri cristiano-orientali, è evidente che una «visione» implica necessariamente una «immagine», qualcosa che si «vede» con l'«occhio del cuore» e che, in quanto tale, rimanda al dominio della mediazione, è «significativo» e va «interpretato»; e, a questo proposito, su di un piano ancor più «elevato», Evagrio Pontico (345-399), maestro del primo monachesimo cristiano, ha eloquentemente ed esplicitamente affermato, in linea con alcuni mistici siriaci, che *la visione di sé implica la visione di Dio nel nous*⁹², immagine di Dio nell'uomo⁹³ che permette di «vedere» (e in certo senso di «identificarsi» con) l'«Immagine dell'immagine»⁹⁴ (cfr. *2Cor* 4,4, ove Cristo è definito *eikôn tou Theou*), il «primo Modello»⁹⁵, ossia Cristo, secondo un procedimento che non ci pare scorretto definire «anamnestico»⁹⁶.

Anche Florenskij, individuando ancora una volta i profondi nessi esistenti tra arte e asceti (espressioni della medesima realtà ecclesiale), ha recisamente distinto tra «immagine» (e «immaginazione») e «fantasia»⁹⁷: «Andando dalla realtà all'immaginario, il naturalismo offre un'immagine fantastica del reale, un superfluo esemplare della vita quotidiana; l'arte opposta viceversa, il simbolismo, incarna in immagini reali una diversa esperienza, e offrendocela crea una realtà più alta. Lo stesso avviene nella mistica. La legge generale è sempre una: l'anima si inebria del visibile e, perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile – questa è *l'abolizione dionisiaca dei ceppi del visibile*. Sollevata che si sia in alto, nell'invisibile, essa cala di nuovo nel visibile e a questo punto le vengono incontro ancora *le immagini simboliche del mondo invisibile – i volti delle cose, le idee: questa è la visione apollinea del mondo spirituale*»⁹⁸.

Come è noto, le affermazioni di Florenskij concernono l'iconografia cristiano-orientale. Le icone, in quanto realtà proprie del *mundus imaginalis*, situate alla soglia tra i due mondi, costituiscono il tratto di «unione» e allo stesso tempo di sottile distinzione tra dimensione terrestre e dimensione celeste (cui esse introducono)⁹⁹. *Ciò che rende possibile una comunicazione segna anche un netto discrimine, dato che, da un altro punto di vista, la ri-vela-*

zione «apre» (*svela*) e simultaneamente «approfondisce» (*vela*) il mistero¹⁰⁰ (nei termini della dottrina vedantica: *Mâyâ* «rivela» *Âtman*, così come Cristo «rivela» il Padre): «Le creature santificate e perfette, ritratte nell'iconostasi, ci sono state donate, come direbbe la Campo, 'a insolubilmente saldare/a inguaribilmente separare'»¹⁰¹. Proprio l'iconostasi, che costituisce l'equivalente sul piano iconografico dei santi¹⁰² – in quanto tale *limes* per eccellenza, realtà intermedia tra mondo visibile e invisibile –, segnala una misteriosa presenza e contemporaneamente la cela, custodendola dagli sguardi «profani»¹⁰³; allo stesso tempo, «i santi testimoniano di Dio [...] con i loro sguardi»¹⁰⁴. Ciò che vale in tale ambito può essere, con le dovute cautele, trasposto sul piano della «mitopoiesi» e della «funzione affabulatoria»: si pensi, ad esempio, al tema della eliadiana «presenza folklorica» – peraltro connesso alla critica del riduzionismo positivisticò e dello storicismo –, che costituisce «la sussistenza, nello strato profondo delle credenze popolari, di un 'orizzonte fantastico' che, in base alle 'leggi mentali' del popolo (ossia dell'ancestrale mondo contadino), altera e/o esagera dei 'fatti iniziali', spesso straordinari o miracolosi, che la metapsichica aiuta a discernere come esperienze concrete»¹⁰⁵; d'altra parte, si potrebbe anche affermare che tali «fatti iniziali» siano stati «riformulati» ovvero «penetrati e «distinti»¹⁰⁶ – non semplicemente «alterati» e/o «esagerati» – dalla «facoltà affabulatoria», che li rende veri poiché *simbolicamente* «significativi»¹⁰⁷.

A quanto appena riportato si potrebbe legare, in sottile ma significativa discordanza rispetto alle tesi di R. Guénon¹⁰⁸, la concezione eliadiana del simbolo come realtà sempre suscettibile di approfondimento, e quindi di continua (e mai definitivamente attingibile *in essentia*) interpretazione¹⁰⁹, oltre che il connesso assunto borelliano dell'«esoterismo» – in tal caso con specifico riferimento al Cristianesimo – quale «prospettiva ermeneutica» strutturalmente correlata all'«exoterismo» e mai esaustiva della «realtà» *in toto*; le due dimensioni – quella «exoterica» e quella «esoterica» –, che rimanderebbero a categorie per lo più moderne, costituirebbero pertanto «delle operazioni ermeneutiche vive, non delle determinazioni geometriche fisse»¹¹⁰ e non esaurirebbero (non potendolo) l'intera Rivelazione¹¹¹. Al riguardo, ci pare particolarmente significativo porre attenzione al tema della relazione, messa in luce dallo stesso Corbin, tra mondo immaginale, simbolo ed ermeneutica¹¹². Inoltre, sulla base di quanto asserito da M. Eliade, l'ermeneutica simbolica (e quindi, su di un piano più strettamente «ascetico», la *diákrisis*) potrebbe essere intesa come una spesso inconsapevole (poiché non riconosciuta) *epéktasis*, in quanto dispiegantesi *ad infinitum*; in questo senso, l'ermeneutica medesima – nella fattispecie quella storico-religiosa – costituirebbe una sorta di riconversione «mondana» dell'esperienza religio-

sa (cui ricondurrebbe l'uomo moderno, senza però poterla pienamente sostituire)¹¹³, mirante alla penetrazione sempre *in progress* dei significati: il simbolo, oltre che «rivelarla», «nasconde la verità»¹¹⁴, costituendo quindi un «velo» (e un «riavvolgimento») di quella. Su tematiche certamente affini, A. Scrima ha scritto che l'«ermeneutica viva» offerta dalla «lettura» di un *peregrinus in itinere*¹¹⁵ «specifica le modalità di leggere e comprendere la Scrittura come *cammino spirituale*»¹¹⁶; sarà qui sufficiente rilevare da un lato il carattere della *lectio divina* quale ermeneutica dinamicamente connotata e le connessioni tra quest'ultima e la lettura (della Scrittura o dell'«inviato» in Scrima, dei testi di storia delle religioni in Eliade) quale metodo spirituale, dall'altro l'affinità di una tale posizione con le note elaborazioni del connazionale Eliade, che scrisse che «alla fine l'ermeneutica creativa *cambia* l'uomo: è più che una istruzione, è anche *una tecnica spirituale* suscettibile di modificare la qualità della stessa esistenza. Ciò è vero soprattutto per l'ermeneutica storico-religiosa. Un buon libro di storia delle religioni deve produrre nel lettore un'azione di *risveglio* simile a quella prodotta, per esempio, da *Das Heilige* o *Die Götter Griechenlands*»¹¹⁷. L'ermeneutica costituisce pertanto un metodo, ossia, etimologicamente, un «cammino» spirituale, in cui si è accompagnati dal maestro¹¹⁸; da questo punto di vista, è stato possibile considerare l'apofatismo la «chiave di volta» di una tale ermeneutica, in quanto «luogo metafisico» ove le religioni si «incontrano»¹¹⁹, riproducendo su di un altro piano quel «dialogo» di cui parziale manifestazione sarebbe stato lo stesso Vaticano II¹²⁰. Anche sulla base di P. Ricoeur¹²¹, lo studioso romeno ha utilizzato la nozione di «ermeneutica creatrice»¹²², che considerava quale futura «via regale della storia delle religioni»¹²³, nel senso, oltre che di metodologia storico-religiosa rivelatrice di nuovi valori culturali¹²⁴ e dei significati «latenti» dei simboli (le cui variamente attestate «convergenze formali» sul piano diacronico e spaziale sono ovviamente ignote ai diversi *homines religiosi*)¹²⁵, esistenziale e spirituale¹²⁶: Eliade «aggiunge alla parola 'ermeneutica' l'aggettivo 'creatrice', intendendo, con questo, che interpretando il ricercatore arricchisce la propria esperienza – e dunque la propria vita –; che il senso dei simboli religiosi, vissuti all'interno delle singole culture, si può cogliere soltanto comparando¹²⁷, cioè attraverso una ricerca interculturale che solo lo storico delle religioni può compiere; e che interpretare significa scoprire nuove dimensioni culturali. In altri termini, l'ermeneutica è creatrice perché l'analisi dei fenomeni religiosi non si limita a descrivere o a spiegare, ma da un lato implica *creazione di senso* e, dall'altro, determina *un rinnovamento della vita* di chi la compie»¹²⁸; una tale fase ha carattere precipuamente filosofico, ed è successiva al momento «fenomenologico» e a quello «esegetico»¹²⁹.



In base a quanto ci pare essere emerso nel corso della trattazione, l'iconografia, l'attività onirica e l'ascesi si configurano quali mezzi finalizzati a indurre – mediante una prassi che, radicalmente orientata «contro la corrente» (si pensi a quanto nell'ascesi indù è conosciuto come *ujâna sâdhana*), miri al conseguimento della *metánoia* – un simmetrico «ribaltamento» della condizione postlapsaria¹³⁰, espresso in specie da ciò che per eccellenza implica il superamento dell'«istmo» e la definitiva immissione in un'«altra» realtà: la vita dopo la morte (quest'ultima costituendo l'«istmo» *par excellence*). Non a caso, «a Bisanzio, l'aldilà era concepito fundamentalmente come la vita interiore rovesciata e iscritta sul cosmo a caratteri cubitali»¹³¹; inoltre, «al momento della morte [...] il paesaggio interiore dell'anima, inesorabilmente, si esteriorizzava ed era esaminato nel segno di una ascesa autorivelatrice attraverso i cieli»¹³²: il conflitto tra «sé» ed *ego*, che in vita è interiore, dopo la morte diviene un'«opposizione» esteriore tra angeli e demoni, che si svolge a ogni *telónion*¹³³ («dogana»). Da un altro punto di vista, secondo quanto Maometto afferma in un celebre *hadîth*, «gli uomini dormono, e alla loro morte si risvegliano»¹³⁴. Schematizzando, se il sonno (specialmente notturno) è figura della morte¹³⁵, il sogno lo è del *post mortem*¹³⁶, il sonno profondo dell'«illuminazione»¹³⁷ (del *noûs* purificato dai *logismoî*) e il risveglio della «resurrezione»¹³⁸; in altri termini, la «rivelazione di sé» che si produce facendosi l'anima specchio del «sé»¹³⁹ del defunto rimanda a un «giudizio anticipato» (rispetto al Giudizio finale¹⁴⁰, non a caso successivo alla resurrezione del corpo)¹⁴¹, quasi fosse un «autogiudizio»; allo stesso tempo, la preghiera stessa, parziale «escatologia prepartecipata»¹⁴² e «interiorizzata»¹⁴³, costituisce una anticipazione di quanto inevitabilmente verrà esperito *post mortem*¹⁴⁴. È qui interessante notare come una delle tecniche contemplative più utilizzate in ambito cristiano-orientale sia il «pensiero della morte»: se il sonno/sogno è («memoria» della) morte, il ricordo della morte è il punto d'ingresso nella «vita»¹⁴⁵: in un certo senso, *finis initium est*. In tutto ciò, è evidente che è l'«anima» (greco *psychê*) ad essere coinvolta; e non è un caso che, come già detto, il termine *psychê* significhi anche «farfalla», simbolo, nella tradizione taoista, di immortalità e di mutamento. Un incontro/«risveglio» è dunque possibile già in questa vita, seppure, secondo le fonti cristiano-orientali, nella forma di una «caparra» (greco *arrhabón*)¹⁴⁶ rispetto alla condizione esperibile *post mortem*: l'uomo e Dio possono comunicare, il luogo e lo strumento di tale comunicazione essendo l'«immaginazione creatrice»¹⁴⁷, anche (soprattutto) perché il primo è «immagine» (greco *eikôn*) del secondo. D'altra parte, la morte, in definitiva, non è ciò che appare. Essa è semplicemente un tramite – di per sé inconsistente – che immette in una di-

menzione «ulteriore»; si tratta, in altri termini, di una «illusione», sebbene non di un'assoluta «irrealtà». O, piuttosto, della linea (immaginaria!) dell'orizzonte che tutti, un giorno o l'altro, varcheremo, per approssimarci al Sole.

3. *Arte e ascesi, arte come ascesi*

Il periodo che va orientativamente dal XIII al XV secolo costituisce, per molteplici motivi, una sorta di punto di svolta sia in ambito cristiano-occidentale che orientale, concernente i vari ambiti dell'ascesi, dell'iconografia e della teologia – sempre comunicanti in quanto espressioni di una medesima realtà spirituale¹⁴⁸.

Risulterà quasi paradossale, all'osservazione di occhi profani, che alle sventure politiche, militari ed economiche del XIV secolo corrispose, in contesto bizantino, una fioritura eccezionale nel campo ascetico, artistico e teologico; si direbbe che un così duro sacrificio esteriore quasi indusse una radicale penetrazione interiore, un possente sommovimento di forze spirituali che apparivano ormai da lungo tempo sopite. Alla «passione» di un'esistenza travagliata, culminante nel 1453 con la «croce» della conquista turca di Costantinopoli, fece da contraltare una autentica «resurrezione», persuasivamente definibile come «rinnovamento esicasta»¹⁴⁹, che elesse a suo centro «irradiatore» la penisola attonita. Un rinnovamento, beninteso, che non fu costruzione *ex novo* di astratti sistemi filosofici in senso moderno e occidentale, ma semplicemente *esperienza*, penetrante esito di una rivivificazione della vita ecclesiale, operata attraverso un meditato e vissuto recupero delle fonti della rivelazione cristiana. Il «secolo dell'esicasmò» – che ebbe i suoi prodromi nel primo XIV secolo¹⁵⁰ e abbracciò l'arco temporale compreso tra la seconda metà del XIV secolo e la prima metà del XV, quando «l'esicasmò comincia a dominare non solo nell'ambiente monastico, ma in tutta la vita ecclesiale di Bisanzio»¹⁵¹ – si manifestò compiutamente dapprima con la vittoria di Gregorio Palamas contro i «tomisti orientali» al Concilio del 1351, successivamente con la sua canonizzazione nel 1368 (egli era morto nove anni prima).

Uno dei *topoi* principali dell'esicasmò palamita che ebbe particolare influsso sull'arte¹⁵² consisteva nell'affermazione della possibilità della partecipazione umana alle operazioni divine increate, liberamente comunicate dalla divinità: assimilazione, questa, determinante la trasfigurazione dell'intero composto umano. Una tale trasmutazione ontologica si attua al livello del corpo mediante il conseguimento della «divinizzazione», finalità dell'ascesi esicasta, ovvero al livello della materia «grezza» mediante la corretta esecuzione delle icone: la realtà è così assunta, spogliata dei suoi «accidenti» – sorta di

«incrostazioni passionali» indotte dalla caduta e dall'assenza di una disposizione interiore che ad essa si opponga – e penetrata fin nella propria «essenza». Se, dal punto di vista antropologico, si «uccide» la «carne del peccato» per resuscitare il corpo «tempio dello spirito»¹⁵³, nella prospettiva artistica, alla materia «grezza» si conferisce una qualità «formale». In ascesi è detto che l'uomo divinizzato «supera la misura della natura», evidentemente per Grazia, mediante l'assimilazione della Luce taborica (*Mt* 17,1-9)¹⁵⁴, manifestata «fisicamente» nel «corpo di luce» dell'escasta¹⁵⁵ (in particolare nel volto e negli occhi), artisticamente nel fondo dorato dell'icona¹⁵⁶: in questo senso, non sarà fuori luogo asserire il carattere *tautegorico*¹⁵⁷ dell'escasta divinizzato e dell'icona eseguita a regola d'arte. Qualche rapido cenno ad alcune icone del XIV secolo¹⁵⁸ chiarirà compendiosamente i temi affrontati, in specie per ciò che concerne la relazione tra ascesi e iconografia e, in particolare, gli influssi che le formulazioni palamite ebbero sull'arte cristiano-orientale.

In questo periodo, gli esempi più significativi di immagini raffiguranti il tipo del contemplativo sono quelli rappresentanti Davide di Tessalonica dendrita¹⁵⁹ (conservata nel *parekklesion* di Kariye Camii), risalente all'inizio



Davide di Tessalonica dendrita, particolare.



*Miniatura
di Giovanni Teologo.*

del XIV secolo, e la miniatura di Giovanni il Teologo (posta all'inizio dell'Apocalisse in un Nuovo Testamento greco con Salterio), databile intorno al 1330 (epoca, come accennato, di aspri conflitti ecclesiali, di dissesti statali e di guerre civili in contesto bizantino); in particolare, sono da notare gli «occhi infossati, sottili come fenditure, quasi celati sotto i fitti cespugli delle sopracciglia; [lo] sguardo acuto, penetrante; [l'] incarnato esangue color sabbia»¹⁶⁰ della seconda immagine¹⁶¹. Un celebre esempio della ricezione in ambito iconografico della dottrina delle *enérgeiai* è rappresentato dall'icona del Cristo Pantocratore (1363 circa), conservata all'*Ermitage* di San Pietroburgo. Essa, realizzata nel periodo di maggior fulgore spirituale di Bisanzio (Gregorio Palamas era morto nel 1359, solo quattro anni prima), proviene dal monastero athonita del Pantocratore, e fu eseguita a Costantinopoli da uno dei maggiori artisti di quel periodo. È stato scritto che «il contenuto spirituale di questa icona può essere definito caratteristico, persino programmatico dell'epoca»¹⁶², dato che «il volto, lo sguardo, tutta la materia sembrano letteralmente irradiare luce»¹⁶³; in particolare, i fasci di raggi bianchi che cadono sul volto, sul collo, sulle mani «appaiono come un'in-



Icona del Cristo Pantocratore.

carnazione visibile delle energie divine. Essi si posano sulla materia, non offuscano minimamente la sua bellezza naturale e umana, ma la fanno risplendere»¹⁶⁴. Tale icona, con il suo carattere di «pienezza spirituale» e la sua forma classica¹⁶⁵, «è straordinariamente bella»¹⁶⁶, e parte del suo splendore sta nel fatto che in essa «viene esaltata l'armonia ideale [...] attraverso una figura umana vicina e comprensibile»¹⁶⁷: l'essenza, potremmo dire, del Cristianesimo stesso, poeticamente descritto, nelle parole di C. Campo, come «santa/gnosi della distanza»¹⁶⁸.

Altra icona particolarmente significativa da questo punto di vista è quella della Trasfigurazione (fine del XIV secolo), opera di Teofane il Greco conservata alla galleria Tret'jakov di Mosca. Il tema della luce divina, evidente-



*Icona della
Trasfigurazione.*

mente connesso alla Trasfigurazione di Cristo, è assolutamente centrale nell'ambito dell'iconografia cristiano-orientale, che in virtù di ciò può essere a giusto titolo considerata come una «grandiosa 'mistica solare'»¹⁶⁹. Nell'icona in oggetto, che mostra Pietro, Giovanni e Giacomo atterriti dalla luminosità folgorante del Cristo, «il contrasto voluto [...] contrappone il Cristo come immobile nella Pace trascendente che emana da lui, avvolge le figure di Mosè e di Elia e forma il cerchio perfetto dell'aldilà, e, in basso, il movimentato dinamismo degli apostoli ancora del tutto umani davanti alla Rivelazione che li sconvolge e li atterra»¹⁷⁰; ciò che ricorda, tra l'altro, certe figurazioni estremo-orientali ove il Buddha domina, in posizione sovraordinata e olimpicamente imperturbabile, sul turbolento mondo della molteplicità fenomenica. In questo senso, il rapimento di Pietro, che lo porta a esclamare «è bene per noi restare qui», è determinato dalla consapevolezza di «ritrovarsi allo stato iniziale del mondo, quando Dio contemplandolo 'vide che era buono'»¹⁷¹.

Iconografia ed «esperienza dell'*hesychía*» – quest'ultima significativamente definita in più luoghi «arte delle arti»¹⁷² – costituiscono dunque strumenti *dossologici* di espressione e di testimonianza della Bellezza divina: «La vera bellezza non ha bisogno di prove. L'icona non dimostra niente, essa mostra; evidenza folgorante, essa si pone come argomento 'kalokagatico' dell'esistenza di Dio»¹⁷³. Il conseguimento delle finalità che ineriscono all'attività artistica e a quella contemplativa – poste le loro reciproche «interferenze» – rende l'icona (e, di rimando, il suo esecutore) e l'asceta «belli», laddove la Bellezza è da intendersi come «potere di attrazione esercitato dalla perfezione assoluta»¹⁷⁴, ovvero quale sommo ordine interno tra le parti: l'uomo è «bello» (più che «buono») ¹⁷⁵ quando vi è armonia gerarchica tra le sue facoltà, ciò che ne induce la luminosa e radicale «semplificazione»¹⁷⁶.

La durissima ascesi (nel senso etimologico del greco *áskesis*, «esercizio», accostabile al *jihâd al-akbar* islamico) cui si sottopone in particolar modo l'esicasta è fondata sulla recisa negazione dell'identità tra ciò che è percepito dai sensi o dalla mente (non «purificati», e «scissi» dallo «spirito») e ciò che è ultimamente «reale»¹⁷⁷. La negazione della concezione del mondo quale proiezione immaginifica della coscienza «passionale» è ben espressa nelle parole di Isacco il Siro, laddove egli afferma che «questo mondo non è il mondo di Dio, ma l'*illusione* degli uomini; è un'espressione che riunisce tutto ciò che si chiama 'passioni'» e che «laddove le passioni interrompono il loro flusso, ivi il mondo perisce»¹⁷⁸; quest'ultima asserzione è in specie accostabile alla dottrina vedantica della *mâyâ* vista nel suo aspetto di «illusione»¹⁷⁹. È inoltre interessante notare che lo stesso Niceforo, tra gli altri, afferma a chiare lettere la necessità di abituare lo spirito a dimorare nel cuore, ad

«attaccarsi unicamente a quest'esercizio» sulla base di un'interpretazione «estensiva» dell'evangelico «il regno di Dio è in mezzo a noi»: con il che «tutto il mondo esterno diviene vile e spregevole»¹⁸⁰, ciò che attesta – qui in termini meno «ontologici» e più «moralistici» rispetto a Efrem – che l'unione di *noûs* e cuore (ossia la discesa del primo nel secondo) determina una «liquefazione» del mondo; un buddhista direbbe che la realtà è ontologicamente «impermanente» (cfr. sanscrito *anitya*, «impermanenza»). Trasfigurato concretamente mediante l'ascesi e «simbolicamente» nell'icona, *il mondo* «*scompare*», ovvero, *sottilmente trasmutato, è ricondotto ai propri archetipi celesti* (ultimamente al Volto di Dio, inattingibile in vita)¹⁸¹. In questo senso, la relazione con Gesù Cristo consiste in una «contemplazione orante» dell'amato, *all'infuori del quale nulla ha più significato e anzi nulla più esiste*¹⁸² poiché tutto è trasfigurato in Lui.

La possibilità della fruizione in vita delle *énérgieiai* è data dall'esistenza di una concreta *relazione analogica* tra creatura e Creatore¹⁸³, eminentemente (e «irripetibilmente») espressa, sul piano della «vita divina», dall'Incarnazione: nelle parole di Â.K. Coomaraswamy, «ciò che non è manifesto si può conoscere per analogia; il Suo silenzio tramite la Sua parola»¹⁸⁴. D'altro canto, l'uomo è *eikôn Theou* (Gn 1,27); si potrebbe allora asserire che egli è un «autoritratto» di Dio, che, per ciò stesso, risulta essere il primo iconografo. In questo senso, l'icona, come lo *yantra* indù¹⁸⁵, costituisce un ponte tra visibile e invisibile, ossia *l'immagine, il simbolo dell'invisibile, che essa rende visibile nel suo aspetto «operativo»*; è evidente che il mezzo analogico per eccellenza, che consente un tale collegamento tra i due ordini di realtà, è per l'appunto il simbolo, *segno sensibile*¹⁸⁶ che «è» l'archetipo celeste cui esso rimanda.

Corbin¹⁸⁷ e Chittick¹⁸⁸ hanno magistralmente analizzato, con particolare riferimento alla cosmologia e all'escatologia di Ibn 'Arabî – considerato colui che ha gettato le basi sulle quali si articoleranno i trattati posteriori di sufi e teologi musulmani sul conseguimento della «perfezione spirituale» in questa vita e sulle questioni della morte e della resurrezione¹⁸⁹ –, il tema dell'«immaginazione» (*al-khayâl*) in contesto islamico. Qui si impone il *topos* ascetico dello sforzo di «purificazione» dell'anima. Si può affermare che quest'ultima, laddove sia liberata dalle passioni, illuminata e «unita» alla divinità, è in grado di «produrre» una reale «visione» scevra dalle associazioni immaginifiche sia di tipo sottile che grossolano: ciò che Ibn 'Arabî stesso definisce immaginazione «continua» (*muttasil*) – tale se dipendente dalla mente individuale e afferente al piano microcosmico, nel qual caso sarà configurabile come «immaginario» dell'«uomo animale» (*al-insân al-bayawânî*) –, distinta da quella «discontinua» (*munfasil*) – in quanto indipendente dal sog-

getto percipiente, propria del piano macrocosmico e dello stato di «Uomo Universale» (*al-insân al-kâmil*), «mediatore» tra uomo e Dio¹⁹⁰. Non a caso, i Padri della Chiesa affermano più volte, sulla base di passi evangelici ben precisi, che il luogo della lotta contro le passioni, lungi dall'essere il corpo, è costituito per l'appunto dall'«anima», ossia dalla mente e dal cuore¹⁹¹ (cfr. *Mt 15,19*), che si situa su di un piano «mediano» (tra corpo e «spirito»). La linea che divide l'ombra dalla luce costituisce un esempio sensibile che restituisce fedelmente lo statuto dell'immaginazione, «istmo» (*barzakh*) tra sfera spirituale e sfera corporea che Ibn 'Arabî considerava «né esistente né inesistente»¹⁹². In ragione di ciò, la linea in oggetto «esiste» solo in virtù delle due realtà che separa¹⁹³, mentre solo Dio «è», come pure il mondo che Dio «sogna» – tema particolarmente sviluppato proprio dal sufi andaluso¹⁹⁴ e dalla dottrina vedantica¹⁹⁵ – ha solamente un determinato grado di esistenza (in quanto pur sempre sogno – da un altro punto di vista «creazione» o «manifestazione» – della divinità), ad ogni modo non assoluto. A questo proposito, è fondamentale ricordare che per Ibn 'Arabî l'immaginazione, oltre che istmo tra spirituale e corporeo, costituisce la totalità delle realtà create¹⁹⁶: «L'immaginazione, quindi, è la manifestazione del Vero. L'intero mistero dell'esistenza risiede nel fatto che il cosmo è, ad un tempo, reale e irreale»¹⁹⁷, tanto che, secondo lo *Shaykh al-Akbar*, «per quanto riguarda ciò che è 'Altro da Dio', esso fa parte dell'esistenza immaginale»¹⁹⁸, la cui «realtà» (*haqîqa*) [...] si riferisce alla sua natura limitata, cioè alla sua incapacità a manifestare l'Essere assoluto in quanto tale»¹⁹⁹. Ibn 'Arabî afferma inoltre che «quando Dio manifesta Se stesso a mezzo di questa esistenza immaginale, Egli appare solamente per mezzo di questa realtà, ma ciò non riguarda la Sua Essenza (*dhât*) che possiede l'Essere vero»²⁰⁰; è facile dunque accostare la *dhât* islamica, nel Corano espressa mediante l'immagine del Volto di Dio²⁰¹, all'«essenza» (*ousîa*) comune, nel Cristianesimo, alle tre Persone della Trinità²⁰². La distinzione operata in *Islâm* tra Essenza divina e Sua «manifestazione» (i «Nomi» o «Attributi» di *Allâh*: arabo *al-'asmâ' al-husnâ*) sembrerebbe pertanto comparabile a quella sistematizzata da Gregorio Palamas tra «essenza» ed «energie»²⁰³; e la stessa formulazione di Ibn 'Arabî secondo cui «la cosa [*'ayn*, «entità»]²⁰⁴ non è altro che una limitazione imposta all'Essere assoluto attraverso il suo stesso irraggiamento; o dal fatto che l'infinità dell'Essere Gli permette di assumere ogni forma *pur rimanendo in se stesso eternamente trascendente*»²⁰⁵ parrebbe confermare – questa volta indirettamente – il parallelo con la distinzione palamita (sussistente, secondo la teologia orientale, *ab intra*).

Tornando al contesto artistico cristiano-orientale, il dogma precipuamente cristiano dell'Incarnazione risulta centrale in ambito iconologico. È noto

che la giustificazione teologica della liceità dell'icona e della sua venerazione, sancita al II Concilio di Nicea (787) sotto la forma di una preghiera alla Vergine, «matrice» presso la quale si è incarnato il Verbo²⁰⁶, è per l'appunto fondata sull'Incarnazione della persona del Figlio: dato che Dio, nella sua trascendenza non rappresentabile (si pensi all'aniconismo proprio dell'arte islamica e di quella ebraica)²⁰⁷ e «innominabile» (cfr. il «centesimo nome» di *Allâh* e *YHWH*), si è fatto uomo, in quanto tale («Verbo fattosi carne» [*Gv* 1,14]), Egli è rappresentabile²⁰⁸. La divinità possiede, infatti, un carattere «sovraessenziale» (cui si riferisce il termine greco *hyperousía*)²⁰⁹, in quanto tale non manifestato poiché non manifestabile, una «essenza» (*ousía*) comune alle tre Persone e una valenza «operativa» (cui rimanda il greco *enérgeia*), la cui massima «manifestazione» (qui però nel senso di «eterna generazione») si ha in Cristo, perfetta *immagine* del Dio invisibile (v. *Col* 1,15) e «arte» di Dio Padre²¹⁰. In tal senso, l'Incarnazione del Verbo «prosegue», oltre che eminentemente nei sacramenti, da un lato nell'invocazione del Nome (utilizzata in specie nella «preghiera del cuore» esicasta)²¹¹, poiché il Verbo è la *parola* di Dio, dall'altro nella pittura delle icone, poiché il Verbo è l'*immagine* di Dio²¹²: dunque, in modo speciale, nella liturgia come «corporeità spirituale»²¹³ e «sintesi delle arti»²¹⁴. In questo senso, l'invocazione del Nome e le icone sono dotate di *un carattere in senso lato sacramentale*²¹⁵; allo stesso tempo, le icone «pronunciano in linee e colori – trascritto coi colori – il Nome di Dio, perché che cos'è l'immagine di Dio, la Luce spirituale del santo sguardo, se non il Nome di Dio tracciato sul Volto Santo?»²¹⁶. Il significato, la funzione e la destinazione delle sante immagini, peraltro, sono pienamente fruibili e intelligibili solo nell'ambito della liturgia²¹⁷, ossia unicamente all'interno di una compartecipazione pienamente vissuta di parola, gesto e immagine: il rito cristiano vive eminentemente dell'integrazione tra arte e Mistero liturgico, di cui le icone costituiscono il «sigillo»²¹⁸, in quanto suo «compendio» – comunicante la «sintesi perfetta della mistagogia liturgica»²¹⁹ – e «centro»²²⁰. In Teolepto di Filadelfia (1250-1321/1326?), nella prima parte della sua vita anacoreta sull'Athos e discepolo di Niceforo l'Aghiorita, troviamo una autentica *summa*, oltre che dell'orazione esicasta, della relazione tra «ricordo di Dio», parola e immagine, relazione implicante peraltro la partecipazione di tutto l'uomo (corpo, anima e spirito) alla prassi contemplativa. Afferma Teolepto: «Ma io, perché sia lucida nell'intelletto la meditazione del ricordo divino e vera, nella mente, la dignità della preghiera pura, tengo l'occhio del corpo e la lingua fissi alle icone, poiché, ciò che la pupilla è per l'occhio e la pronuncia della parola per la lingua, tale è il ricordo, per l'intelletto e la preghiera, per la mente. Infatti, come l'occhio attingendo dall'oggetto visibile che gli sta dinanzi, attraverso il senso

della vista, accoglie per l'esperienza visiva la conoscenza di ciò che si vede senza emettere alcun suono, così anche l'intelletto, unendosi amorosamente a Dio attraverso il ricordo con la disposizione di incessante adesione e col silenzio della più semplice intellesione, è irradiato dall'illuminazione divina, riportando la caparra del futuro splendore»²²¹.

La dottrina del simbolo²²² sottesa all'Incarnazione del Verbo²²³ impone, a livello iconografico, il rispetto dei principi dell'iconografia tradizionale²²⁴: ciò in virtù dell'incontestabile assunto secondo cui l'arte è essenzialmente «forma»²²⁵. L'arte religiosa, che è stata ben definita una «teologia visiva»²²⁶, ha due caratteri fondamentali e strettamente interconnessi: esprime un significato (bellezza in senso «metafisico», conferita dal carattere rituale dell'operazione artistica)²²⁷ e ha una funzione (utilità, uso che se ne fa a livello materiale)²²⁸. L'arte, in una tale accezione, è dunque sia «bella» che «funzionale»; e l'artista è, al tempo stesso, un «contemplativo» e un «attivo». In una civiltà tradizionale, la consapevole e rigorosa osservanza del canone implica la negazione della ricerca dell'originalità e dell'effetto a tutti i costi – tendenze indotte dall'insorgere dell'individualismo moderno –, in ragione della costante iterazione di modelli mitico-rituali desunti da prototipi che preservano l'operazione artistica – e la vita stessa – dal rischio del «soggettivismo arbitrario»²²⁹. Nell'ambito dell'arte sacra, finalizzata alla rappresentazione – a scopo di sprone allo sforzo spirituale²³⁰ e sostegno alla contemplazione – della natura trasfigurata²³¹, non è affatto questione di «somialtanza» (nel senso di «resa realistica»), ma di «immagine»: e, dal punto di vista comparativo, risulta particolarmente significativo notare, oltre alla distinzione tra «natura» e «sembianza della natura» operata – tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo in ambito cristiano-occidentale – da Meister Eckhart²³², che «nella raffigurazione delle immagini divine il trattato indiano *Śukranītisāra* [...] condanna la fedele rappresentazione delle sembianze umane perché 'non innalza al cielo'»²³³; inoltre, «anche in India i ritratti tendevano a rappresentare l'aspetto dell'uomo deificato piuttosto che quello che lo aveva contraddistinto in vita»²³⁴. In ambito cristiano-orientale, la mirabile raffigurazione miniata dell'asceta del VII secolo Isacco il Siro (del 1389, forse realizzata dal monaco bulgaro Gavriil presso la Lavra di Sant'Atanasio al Monte Athos), opera che precede il testo di una coeva traduzione slava dei *Discorsi Ascetici* dello stesso Isacco, è un ritratto dimesso, fuggevole, delicato, ma allo stesso tempo caratterizzato da una sorta di «solenne e trionfale ufficialità»²³⁵; esso risolve la tensione fra «carnale» (in senso paolino) e spirituale attraverso l'eliminazione di ogni «corpulenza»²³⁶. Inoltre, secondo O. Popova, «l'impressione che se ne ricava è di uniformità, monotonia e povertà cromatica, di una scelta di principio di astensione dal colore e dalla luminosità, come



*Raffigurazione
miniata
di Isacco
il Siro.*

*se si respingesse la policromia della natura e della vita»²³⁷; e, a proposito di una tale «astensione dal colore», è significativo rilevare che la pittura, secondo il testo buddhista *Lañkavatâra Sûtra*, è l'«arte che non sta nei colori»²³⁸.*

Un orientamento di tal genere è motivato dal fatto – universalmente attestato nelle tradizioni religiose – che il «sé profondo» (v. l'*âtman* indù) non coincide affatto con l'*ego* empirico, che anzi «oscura» l'uomo in quanto *persona*. Una tale distinzione fu via via negata dall'arte occidentale postmedievale²³⁹, nell'ambito di un processo che tuttavia ha i suoi prodromi intorno al XIII secolo e coinvolgerà anche – probabilmente non senza connessioni – l'elaborazione teologica²⁴⁰. La scissione tra «filosofia» – intesa quale «arte di vivere» dal carattere peculiarmente pratico – e «discorso filosofico» – suo mero *instrumentum* –, operatasi a partire della riduzione della filosofia medesima ad *ancilla theologiae*²⁴¹, si riconetterebbe allo «scivolamento» della teologia occidentale da «intelligenza spirituale del mistero di Dio» a «discorso formale», che sarebbe stato operato dalla teologia occidentale del XIII secolo²⁴². Ciò non fu evidentemente privo di effetti anche sull'arte. A tal proposito, risultano illuminanti le riflessioni di Coomaraswamy: «Benché noi moderni non ne siamo consapevoli, la secolarizzazione dell'arte e la razionalizzazione della religione sono connesse in modo inseparabile [...] l'umanizzazione artistica del Figlio o della Madre di Dio nega la verità cristiana in misura tanto profonda quanto qualsiasi altra forma di razionalismo verbale o di atteggiamento eretico»²⁴³. In questo senso, il XIII secolo costituisce, per l'Occidente cristiano, un autentico «spartiacque», artisticamente ben rappresentato dal passaggio dalle figurazioni regali di Cristo crocifisso alle sue rappresentazioni sentimentali e «doloristiche»²⁴⁴. In particolare, per ciò che concerne la tecnica pittorica, uno dei segni di questo distacco dai canoni artistici tradizionali sarà la violazione della superficie piana operata mediante l'introduzione della prospettiva²⁴⁵, innovazione cui è sottesa l'equazione superficie piana = spazio tridimensionale²⁴⁶ e che produrrà una mera imitazione della realtà sensoriale, priva, dal punto di vista dell'arte tradizionale, di semplicità²⁴⁷, chiarezza²⁴⁸ e profondità «intellettuale»²⁴⁹: nelle parole di Burckhardt, «il naturalismo sembra captare il mondo visibile qual è nella sua realtà 'oggettiva' soprattutto perché proietta la continuità puramente mentale dell'individuo sul mondo esterno, per ciò stesso rendendolo povero e duro e svuotandolo di ogni mistero, mentre la pittura tradizionale si limita a trascrivere dei simboli, lasciando alla realtà le sue profondità insondabili»²⁵⁰.

L'esecuzione di un'icona consiste, in ultima analisi, in un atto creativo mimetico di quello divino: a tal proposito, risulta particolarmente interessante che, se dal punto di vista tecnico il tradizionale metodo pittorico è detto

«chiarificazione progressiva»²⁵¹, allo stesso modo «Dio creò attraverso una 'chiarificazione progressiva', nel corso dei sei giorni, l'essere cosmico dell'uomo»²⁵². L'atto in questione trasmuta il *chaos* nel *kosmos* attraverso il conferimento di una forma alla materia informale: ciò mediante un procedimento «intellettuale» che si avvale della cd. «vista interiore», facoltà che intuisce *per analogia* le essenze che informano le cose, sorta di «immaginazione creatrice» che rende possibile una contemplazione «ideale» in senso etimologico²⁵³. A mezzo della medesima tecnica l'artista concepisce interiormente la forma del modello da trasporre nell'opera d'arte²⁵⁴, così come, secondo Ermete Trismegisto, nella creazione «Dio contemplò quel mondo meraviglioso e lo imitò»²⁵⁵. Lo stesso processo sotteso all'utilizzo della «vista interiore», trasposto sul piano ascetico, è impiegato dall'esicasta per visualizzare il luogo del cuore, in ordine al conseguimento della cd. «discesa della mente nel cuore». Inoltre, analogo al «rientrare in sé» dell'artista, successivo alla conoscenza della forma dell'opera e volto alla sua esecuzione²⁵⁶, è il «ritorno in se stesso» dell'esicasta, che, in luogo di protendersi verso l'esterno, cerca Dio dentro di sé, nei recessi più nascosti del proprio cuore, sulla base della parola di Lc 17,21 «il Regno di Dio è in mezzo a voi»²⁵⁷. La *prosoché* esicasta – che rimanda alla consapevolezza del mistero che è dentro l'uomo epperò lo trascende: ed essa stessa è, anche etimologicamente, una forma di controllata «tensione» (cfr. latino *ad-tendere*)²⁵⁸ – è trasposta in contesto artistico come *habitus a vedere essendo visti* da una presenza «raccolta» nell'icona, e la relazione personale che costituisce il fine ultimo della disciplina esicasta è riprodotta dal «gioco di sguardi»²⁵⁹ che si sviluppa nella contemplazione delle sante immagini; e, a tal proposito, è particolarmente significativo notare che nell'esegesi tradizionale «volto» (*prósopon*) e «sguardo» rimandano rispettivamente alle nozioni bibliche di immagine²⁶⁰ (attuale) e di somiglianza (potenziale) quale «manifestazione dell'ontologia»²⁶¹, «somiglianza a Dio resa presente sul volto»²⁶², ossia *radicale profondità personale attualizzata a mezzo del seme della trasfigurazione del volto*²⁶³.

In ultima analisi, la «creatività» in qualche modo sottesa all'ascesi e all'arte cristiano-orientale si situa precisamente agli antipodi rispetto alle fantasie passionali e «psichiche» che impregnano la cultura dell'Occidente moderno e in special modo contemporaneo²⁶⁴; da questo punto di vista, l'invasivo uso politico del Cristianesimo – che ne determina l'indebita mondanizzazione – e i *revivals* spiritualistici orientati in senso «evasionistico» di cui siamo oggi testimoni costituiscono le due facce della medesima medaglia: un'immaginifica «fuga in avanti» tipicamente postmoderna, esito diametralmente opposto rispetto alla abissale «introversione intellettuale» tuttora discretamente custodita dall'Oriente cristiano.

NOTE

- ¹ Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale*, op. cit., specialmente 74-88 e *passim*.
- ² Sulla «guerra interiore» (cfr. l'islamico *jihād al-akbar*) e le sue tre cause v. Palmer-Sherard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 244 (Gregorio Sinaita). Al riguardo si veda anche P. Bourguignon, F. Wenner, *Combat spirituel*, DS 2/1 (1953), 1135-1142.
- ³ Sulla quale v. R. Vernay, *Attention*, DS 1 (1937), 1058-1077 (in specie 1058-1066).
- ⁴ In merito alla necessità della paternità spirituale nell'ambito della pratica della preghiera del cuore si veda Palmer-Sherard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 69 (Pseudo-Simeone), 205 (Niceforo l'Esicasta), 259 e 269 (Gregorio Sinaita); sul tema si veda anche Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955. L'attività contemplativa (sia ascetica *stricto sensu* che applicata al dominio iconografico: su quest'ultima v. *infra*, in particolare cap. 2.3) va necessariamente praticata con l'ausilio di un maestro (greco *geron*, russo *starec*, arabo *shaykh*), ciò che può implicare il costituirsi di una «catena iniziatica» finalizzata alla trasmissione di «influenze spirituali» necessarie a che l'ascesi e l'iconografia risultino dotate di efficacia (per ciò che concerne una «catena iniziatica» in ambito cristiano-orientale [più precisamente romeno] – questione direttamente connessa alla problematica del carattere «esoterico» dell'esicismo – cfr. Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 117ss.; relativamente alla relazione maestro-discepolo [o padre-figlio, esplicitamente connessa con la trasmissione di «metodi semisegreti della pittura d'icone»] in iconografia si veda Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona* [in russo, 1923-1924], tr. it. Milano 2004⁹, 97-98 e 104).
- ⁵ Hausherr definisce la *diákrisis* «la più preziosa prerogativa dello spirituale, in rapporto alla direzione, [...] al discernimento e alla discrezione. La direzione non è che la messa in opera del discernimento degli spiriti. La necessità di tale dono vale alla direzione spirituale la qualificazione di scienza delle scienze e arte delle arti» (*Direction spirituelle en Orient autrefois*, cit., 1024). Sulla *diákrisis* quale «discernimento» degli spiriti si veda Palmer-Sherard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 283-284 (Gregorio Palamas) e J. Guillet, G. Bardy, F. Vanderbroucke, J. Pegon, H. Martin, *Discernement des esprits*, DS 3 (1957), 1222-1291 (in particolare, per quanto attiene alla relazione tra *diákrisis* e paternità spirituale, si veda il paragrafo di Martin, *Discernement des esprits et direction spirituelle* [*ibidem*, 1281-1286]). La *diákrisis*, in quanto «discernimento», è anche «discriminazione» (cfr. sanscrito *vijñāna*); a tal proposito, si potrebbe anche pensare a un rapporto tra *diákrisis* quale discernimento del vero («bene») e del falso («male») e gli «atti sacrificali» – esperiti attraverso un gesto «crucefornice» – della creazione (cfr. *Gv* 1,5: «E la luce nelle tenebre brilla/e le tenebre non la compresero»), dell'Incarnazione, della Passione (quest'ultime due autentiche «ricreazioni») e, dal punto di vista escatologico, la discriminazione dei beati e dei dannati. In questo senso, v'è da ricordare che la croce è simbolo eminente di «discriminazione», oltre ad essere intimamente connessa con il carattere «contraddittorio» di Cristo (*signum contradictionis*: *Lc* 2,34). Ciò mostra una significativa affinità con il Corano, nella Sura 25 (v. 1) definito «discrimine» (*al-furqān*) «fatto scendere [...] sul Suo servo». Ad ogni modo, è chiaro che ogni discriminazione implica un «discernimento», ossia una «decisione» (in senso etimologico). Sul tema della relazione tra *diákrisis tôn pneumatôn* (v. *1Cor* 11,28-29 e 12,10), prassi ascetica (manifestazione dei *logismoí* [*exagóreusis*] e loro discernimento, rapporto tra *exagóreusis* e *nēpsis*) e paternità spirituale si veda Hausherr, *Direction spirituelle. II. Chez les spirituels orientaux*, cit., in specie 1024-1039.
- ⁶ Atanasio, *Vita Antonii* 88 (PG 26,965b), riportato in Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, cit., 1025.
- ⁷ Si noti che *diákrisis*, *diórosis* («chiaroveggenza») e *kardiognosía* («conoscenza del cuore»), pur non coincidendo perfettamente, rimandano a significati analoghi.

⁸ Riguardo alla quale il testo di riferimento è Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi: Antirrhētikos*, tr. it. Magnano (Bi) 2005 (a cura di G. Bunge). Si veda anche Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 71 (Pseudo-Simeone).

⁹ Ignazio di Loyola in id., *Esercizi spirituali*, tr. it. Francavilla (Ch) 1967² (a cura di P. Schiavone), 293 n. 325 (riportato in Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale*, *op. cit.*, 81-82).

¹⁰ Cfr. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, *op. cit.* tr. it. 395-396. È significativo come la nozione di «confutazione spirituale» sia espressa dai Padri anche dal termine greco *antilogía*.

¹¹ Ignazio di Loyola, *Scritti*, tr. it. Torino 1977, ad esempio 91.

¹² *Ibidem*, 107-108 (nostra traduzione dallo spagnolo «composición viendo el lugar»); si veda anche *ibidem*, 107 n. 34 (riportato in Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 43 n. 133). Sul tema si può consultare Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale*, *op. cit.*, 57-60.

¹³ *Ibidem*, 57 (citato da Montanari, *op. cit.*, 43 n. 130).

¹⁴ Hausherr, *Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique*, in id., *Hésychasme et prière*, *op. cit.*, in specie 150-153. Tra l'altro, Ignazio non suggerisce mai, negli «Esercizi», di invocare il Nome di Gesù e consiglia, nell'ambito del terzo metodo di preghiera (mentale), di legare a ogni respiro una parola della preghiera, non una frase (*ibidem*, 151).

¹⁵ Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 43.

¹⁶ Sulla *hesychía* (cfr. latino *quies contemplationis*) si veda Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 71 (Pseudo-Simeone), 204 (Niceforo l'Esicasta), 228, 233, 234-236, 237, 246, 280, 285 (Gregorio Sinaita), 334, 337, 340, 341 (Gregorio Palamas); sul tema si veda inoltre Adnès, *Hésychasme*, *cit.*, 381-399. Rileviamo di sfuggita come uno studio sulla relazione tra il «silenzio» esicasta e l'«estetica-ascetica del vuoto» in Estremo Oriente potrebbe rivelarsi suggestivo.

¹⁷ Ma sul tema v. le distinzioni operate *supra*, nell'«Introduzione».

¹⁸ V. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, *op. cit.* tr. it. 400-401.

¹⁹ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 212-213 (corsivo nostro; cfr. *2Cor* 11,14). Sulla necessità di mantenere il *noûs* libero da immagini e forme v. Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 240, 283, 284 (Gregorio Sinaita) e 316 (Gregorio Palamas).

²⁰ **Riferimento *infra*, cap. 2.2 n. 81.**

²¹ Cfr. Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 39 n. 118, 43 e n. 130. Si potrebbe dunque affermare che il metodo ignaziano, lungi dall'utilizzare «fantasie», è di carattere propriamente «immaginario»: ma l'immaginazione ha nel metodo degli «esercizi spirituali» un carattere strumentale, laddove in Gregorio Sinaita le «immagini» divine costituiscono l'esito dell'ascesi.

²² Coincidenti, secondo Esichio, con i *logismoi* (PG 1,92,1508d, riportato in Guillaumont, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, *cit.*, 2285).

²³ Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 43.

²⁴ **Riferimento *supra*, cap. 1.2 n. 111.**

²⁵ Evagrius Ponticos, *The Praktikos. Chapters on Prayer*, Engl. trans. Spencer (MA) 1972, 71 (riportato in Palmer-Sherrard-Ware, *Introductory Note to St Gregory of Sinai*, in iid. [eds], *op. cit.* Engl. trans. 210 n. 2). Ciò sarebbe speculare, secondo B. Schultze, al *cittavrttinirodha yoga* (A. Zigmund-Cerbu ritiene invece che qui Evagrio pensasse alla «canalizzazione» dei pensieri [*logismoi*], questa essendo una evidente differenza tra le due discipline spirituali [*Lumières nouvelles sur le yoga et l'hésychasme*, *Contacts* 26 [1974], 276]; per la discussione v. Poli, *op. cit.*, 178).

²⁶ PG 88,1112a (riportato in Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, *op. cit.* tr. it. 394-395).

²⁷ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 184. Si veda, a supporto di un tale carattere «iconoclasta» dell'ascesi cristiano-orientale, i numerosi esempi riportati in Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 39 n. 118. Il fatto che Teofane il Recluso, contemplativo russo morto nel 1894, suggerì di «unire al pensiero qualche immagine che vi si rapporti, poiché le immagini si imprimono con più facilità e si ricordano meglio. O, ancora, unire più pensieri a una sola immagine [...]» (riportato in Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Réclus*, OCA 172, Roma 1965, 270) non sembra sufficiente per inferire una analogia tra l'esicasmò e l'ascesi ignaziana (e generalmente occidentale postmedievale), sia a motivo della sporadicità del riferimento – tra l'altro piuttosto tardo se comparato con le fonti del XIII-XIV secolo –, sia a causa dello stile «lirico» utilizzato dall'autore, che lo orienta in un senso tendenzialmente «visionario».

²⁸ Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, *op. cit.* tr. it. 232-233.

²⁹ Su ciò si veda Evagrius Ponticos, *The Praktikos. Chapters on Prayer*, *op. cit.* Engl. trans. 52 (il riferimento nell'edizione italiana è citato da Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 42 n. 127). Evagrio stesso, nel *De oratione* 53 (= PG 79,1165-1200), connota lo «stato di preghiera» in senso «agapico», definendolo «un *habitus* impassibile, che rapisce l'intelletto amante della sapienza e spirituale in un'estrema brama d'amore verso l'altezza intelligibile» (passo riportato in Bunge, *Vasi di argilla*, *op. cit.* tr. it. 116; al riguardo v. anche Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 137-141). La *katástasis* è chiaramente affine all'*orationis status* di Cassiano (*ibidem*, 138; Cassiano, *Conférences* 30,14 [= SC 54] ed è ben espressa, in Occidente, dalle parole di san Francesco d'Assisi «*totus non tam orans quam oratio factus*» (Tommaso da Celano, *Legenda* 2,61, riportato in Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 227). Originariamente *katástasis* significava «*collocatio rei in sua sede*», da cui «stabilità in uno stato conforme alla natura» (E.-F. Léopold, *Lexicon graeco-latinum manuale*, Leipzig 1917, riportato in Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *op. cit.*, 139, che ricostruisce la storia della semantica del termine in oggetto *ibidem*, 138-140). La «preghiera pura» è peraltro uno stato indotto dall'*habitus*, non una somma di *actus* (cfr. *ibidem*, 140-141): per questo motivo «l'orazione vocale si dovrà inserire in un insieme di esercizi e di virtù che comprendono la vita nella sua totalità, in tutte le sue manifestazioni» (*ibidem*, 141); su ciò cfr. Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 42 n. 127.

³⁰ V. Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 259 e 263 (Gregorio Sinaita).

³¹ Si veda la discussione in Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 172-173. La nozione di «persona» non è necessariamente in contrasto con l'esito ascetico di «fusione senza confusione», che riproduce per analogia (per «partecipazione») e non *in essentia* l'«unione nella distinzione» propria delle tre persone divine.

³² Su ciò si veda Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (1958), tr. it. Roma-Bari 2005 (ad esempio p. 88).

³³ Oltre a Corbin, *ibidem*, e ai vari spunti nel presente elaborato, altri lavori fondamentali in relazione al tema in oggetto sono: Florenskij, *Le porte regali*, *op. cit.* (iconografia cristiano-orientale); W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989; id., *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994 (entrambi questi ultimi due testi sono dedicati al tema dell'«immaginazione» in Ibn 'Arabî; noi citeremo ampiamente dalla traduzione italiana del settimo capitolo [seconda parte] di quest'ultima opera: Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»: l'escatologia di Ibn 'Arabî*, *Perennia Verba* 4 [2000], tr. it. 59-106). Sul tema più generale del simbolismo si potranno vantaggiosamente consultare, tra gli altri, anche Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (1952), tr. it. Milano 2007; G. Marchianò, *La parola e la forma*, Bari 1977, in specie 160-163 e 230-253.

³⁴ Su ciò si può vedere il nostro *L'ermeneutica quale veicolo di un «ecumenismo profondo»*

tra metodologia storico-religiosa e prassi spirituale, OCP 75/2 (2009), 411-429 (qui parzialmente rifiuto).

³⁵ Una tale opposizione è evidentemente legata alla «guerra» contro i *logismoí* («pensieri»), sui quali v. ad esempio Palmer-Sherrard-Ware (eds), *op. cit.* Engl. trans. 223, 225 e 276-277 (Gregorio Sinaita); sul tema dei *logismoí* una sintesi è in Bacht, *cit.*, 955-958. Da questo punto di vista si può legittimamente parlare, per quanto riguarda l'ascesi esicasta, di «iconoclasmo interiore» (si veda, relativamente allo Pseudo-Simeone Nuovo Teologo, Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, *op. cit.*, 151-153); bisognerà però distinguere attentamente tra «pensieri» che il praticante forma «da sé» e *immagini* ricevute dall'alto.

³⁶ Cfr. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (1995), tr. it. Milano 2005, 41-46.

³⁷ Si ricordi tuttavia da un lato che la prima iconografia cristiana usava raffigurare unicamente simboli, dall'altro che l'iconografia sciita «rovescia tutte le nozioni intorno all'iconoclasma ufficiale dell'Islâm» (Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.* tr. it. 80).

³⁸ Per ciò che concerne l'ambito islamico si veda *ibidem*, 164; per quanto affermato da Florenskij v. *infra*, n. 97.

³⁹ *Glossary*, in *iid.* (eds), *op. cit.* Engl. trans. 430-431 (corsivi nostri).

⁴⁰ Non a caso, il sogno costituisce generalmente lo stadio di «transizione» tra veglia e sonno profondo, privo, quest'ultimo, di attività onirica (cfr. sanscrito *sushupti*, «sonno profondo», terza delle quattro condizioni di coscienza elencate dallo *yoga*; è questo lo stato puramente «manasico» nel quale ogni uomo raggiunge, se consapevole, la condizione di *prajñā* [sanscrito per «illuminazione»] – che precede l'ultimo stadio, quello di «non dualità» –, ove «si è sul punto di varcare la diga, 'di là dalla quale chi era cieco non è più cieco, chi era ferito non è più ferito, chi era malato non è più malato', dove 'anche la notte diviene giorno'» (J. Evola, *La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista*, Roma 1995⁴, 203 [corsivo nostro]). Anche qui emerge il tema della «trasmutazione» che implica un «rovesciamento», a sua volta determinato dal «passaggio di soglia».

⁴¹ Montanari, *La fatica del cuore*, *op. cit.*, 42 n. 127 (il passo citato è tratto da Serr-Clément, *op. cit.* tr. it. 106).

⁴² Cfr., per l'ambito cristiano, le visioni e audizioni «indistinte» e «terrifiche» di *Gb* 4,12-16. Con riguardo al cd. «sogno lucido», ossia l'esperienza «extracorporea» di visioni oggettive (cfr. *infra*, n. 136, lo stato dell'anima, secondo la tradizione patristica e bizantina, dopo la morte) nella quale si può dire che il soggetto non abbia e allo stesso tempo abbia coscienza di sognare (di conseguenza, egli potrà «controllare» con la volontà il sogno medesimo), dorma e non dorma, un tale stato mostra che il soggetto stesso è sulla «soglia», ossia su di un piano «liminale»; a tal riguardo, si potrebbe anche ipotizzare che nelle condizioni di «liminarità» (premortè, *post mortem*, certe esperienze connesse all'ascesi, all'iconografia, al sogno) si esperiscano visioni affini. È infine interessante notare che, nell'ambito dell'opera alchemica, il «sogno lucido» costituisce la traduzione onirica dello stato di *rubedo*, strettamente connessa alla *proiectio*. Una tale condizione coincide con l'«illuminazione» di chi «vede» la «chiara Luce del Vuoto», avendo realizzato la *coniunctio oppositorum* e il «corpo di luce», che è unificazione di Cielo e Terra, «corporizzazione dello spirito» («Cielo terrestre») e «spiritualizzazione del corpo» («Terra celeste») (J. Fabricius, *Alchimia. L'arte regia nel simbolismo medievale* [1976], tr. it. Roma 1997, 210).

⁴³ Al riguardo si veda Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.* tr. it. 165-166.

⁴⁴ Florenskij, *Le porte regali*, *op. cit.* tr. it. 34.

⁴⁵ *La morte e il mondo «immaginale»*, cit. tr. it. 64 (il passo di Ibn ‘Arabî, come i successivi citati a meno di differenti precisazioni, è tratto da *al-Futûbât al-makkîyya*).

⁴⁶ *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 33.

⁴⁷ Sul tema si veda Sacco, *La tradizione taoista nel pensiero di René Guénon*, Aries 8/1 (2008), 74-76, ove peraltro è riportato il celebre sogno di Zhuangzi (*ibidem*, 74), nel quale il protagonista sogna di essere «una farfalla perfettamente felice», e al suo risveglio torna a «identificarsi» con il proprio *ego* «gravato dalla forma». Egli «non sapeva se era Chou [Zi] che aveva sognato di essere una farfalla o una farfalla che sognava d’essere Chou [Zi]. Eppure tra Chou [Zi] e una farfalla c’è necessariamente una distinzione: così è la trasformazione degli esseri». La consapevolezza della relatività delle varie «trasmutazioni» e della indistinzione fra soggetto e oggetto, fra realtà e sogno (che emerge proprio durante le esperienze oniriche!) genererebbe il conseguimento dell’«illuminazione» (*ibidem*, 74-75), e la «trasformazione delle cose» rimanderebbe alla «trasformazione del sé», il sogno significando per l’appunto «il conseguimento di una trasformazione interna» (l’A. cita al riguardo [*ibidem*, 76] R.E. Allinson, *A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream. The Case for Internal Textual Transformation*, Journal of Chinese Philosophy 15/3 [1988], con particolare riferimento alle pp. 319-321; ciò che Sacco riporta sul carattere del sogno di Zhuangzi [cfr. sanscrito *svapna*, «sonno con sogni», secondo «stato di coscienza» secondo lo *yoga*] quale preconditione dell’illuminazione [cfr. sanscrito *prajñā*] coincide con quanto analizzato da Evola in ambito buddhista e riportato *supra*, cap. 2.2 n. 40).

⁴⁸ Si veda, relativamente all’ambito cristiano, quanto riportato di Gregorio Sinaita (riferimento *infra*, n. 81), Niceta Stethatos (n. 85), dello Pseudo-Dionigi (n. 82) e di Florenskij (n. 98); per quanto concerne il contesto islamico, cfr. ciò che scrive Corbin su Ibn ‘Arabî *infra* (riferimento alla n. 69).

⁴⁹ È evidente che il termine «archetipo», in questa sede, non andrà inteso in senso junghiano (sulla nozione di archetipo in Eliade si veda Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade-Károly Kerényi*, Brescia 2006, 179-185 e 188-200; per il medesimo concetto in C.G. Jung si rimanda *ibidem*, 185-188 [da tutto ciò risulta evidente l’inconciliabilità delle due concezioni]).

⁵⁰ Sherrard, *Human Image, World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich 1992, 141.

⁵¹ *Ibidem*, 143-144. Sul tema della *Sophia aeterna* si veda Corbin, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*, op. cit. tr. it. 139-154 («Il Femminile-creatore»).

⁵² V. Marchianò, *La parola e la forma*, Bari 1977, 76ss. (teoria degli «stati graduali dell’essere»).

⁵³ L’«illusorietà» di questo mondo non coincide con la sua «irrealtà» quale assoluta «non-entità» (punto di vista della relativamente tarda scuola vedantica di Shankara – è dubbio se del *Vedânta* –, anche qui in rapporto al *Brahman*, che solo «è»), ma con la sua «realtà relativa» (Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* [1916], tr. it. Milano 1994, 212-214, che cita a sostegno della dottrina del Buddha vari riferimenti indù, tra cui *Isha Upanishad*, 12 [*ibidem*, 212] e *Brahma Sutra* 1,2 [*ibidem*, 212 n. 2]: dunque, da questo punto di vista, «non è il ‘mondo’, ma l’estensione del mondo in senso e spazio – la contrazione e l’identificazione nella varietà – che costituisce *Mâyâ*. Questo è il Vedânta secondo Râmânuja» [*ibidem*]). Si veda, a tal riguardo, ciò che scrive lo stesso Coomaraswamy a proposito di *Mâyâ*, che, oltre che nel senso letterale più diffusamente accettato di «illusione» cui lo studioso anglo-cingalese si riferisce nel passo appena citato (avendo tuttavia cura di evitare facili fraintendimenti), è da intendersi come «arte» divina (v. ad esempio Coomaraswamy, *Symplegades*, in R. Lipsey [ed.], *Coomaraswamy. Selected Papers. 1. Traditional Art and Symbolism*, Princeton 1977, 538 n. 41; ed effettivamente, secondo Shankara *Mâyâ*, solitamente conside-

rata quale «illusione cosmica», è anche la «Potenza» [*Shakti*] del «Signore» [ossia del *Brahman: Vivekachudamani*, 108]: si pensi, in contesto cristiano, allo stretto rapporto tra Vergine Maria e Spirito Santo (su ciò si veda il significativo articolo di J.S. Cutsinger, *Colorless Light and Pure Air: the Virgin in the Thought of Frithjof Schuon*, <http://www.cutsinger.net/scholarship/articles.shtml>). In altri termini, in relazione all'aspetto «illusorio» di *Mâyâ* (ciò che non esaurisce affatto il suo «carattere»), il cosmo è «apparente» in quanto «altro» rispetto a ciò che appare.

⁵⁴ Chittick, *La morte e il mondo «immaginale»*, cit. tr. it. 66.

⁵⁵ Citato *ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, 66 n. 13. Per una chiara illustrazione di come Ibn 'Arabî converga con la dottrina buddhista sul tema della «impermanenza» degli «esseri esistenziali» e del cosmo (rispetto all'«Essenza divina»: arabo *dhât*) si veda ciò che è riportato del primo *ibidem*, 67 (*Fut.*, II,313.12) e 67 n. 14 (*Fusûs al-hikam*); evidente è ivi la connessione tra «esistenziazione» e «immaginazione». Eloquentemente il parallelo con quanto affermato da Isacco il Siro (riportato *infra*).

⁵⁷ Chittick, *La morte e il mondo «immaginale»*, cit. tr. it. 65.

⁵⁸ *Ibidem*, 68 n. 17. (*ndt*)

⁵⁹ *Ibidem*, 67-68. Sulla «implicità divinità» della Vergine in ambito cristiano (in prospettiva «schuoniana») cfr. Cutsinger, *cit.*, ad esempio 4: ciò è inteso a mettere in luce la strettissima relazione tra il Figlio (*Logos*) e la Madre («incarnazione» dello Spirito Santo). Vi è pure da ricordare che, nella classica icona ortodossa della «Vergine del Segno» – nella quale è raffigurata l'epiclesi dello Spirito Santo (nella forma di una colomba), che genera in Maria il Salvatore –, quest'ultimo è rappresentato dalla maternità divina, che ovviamente concerne simultaneamente la Vergine («matrice»), il Cristo («Figlio») e lo Spirito Santo (la Persona «fecondante»).

⁶⁰ Riportato in Chittick, *La morte e il mondo «immaginale»*, cit. tr. it. 69.

⁶¹ Bunge, *Vasi di argilla*, op. cit. tr. it. 10.

⁶² In merito allo sviluppo storico *phersu-persona* in ambito etrusco e romano v. Montanari, *Phersu e persona*, in id., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, op. cit., 155-174 (con annessa bibliografia).

⁶³ Si vedano le penetranti osservazioni di Bunge sulla connessione tra le nozioni di relazione, personalità e volto (*Vasi di argilla*, op. cit. tr. it. 10-12).

⁶⁴ Sul rapporto tra «orientamento» e «volto» v. *ibidem*, 11 e 61.

⁶⁵ Per un'analisi «perennialista» della Trinità v. ad esempio F. Schuon, *Evidence and Mystery*, in id., *Logic and Transcendence*, Engl. trans. London 1984 (ove l'A. utilizza la distinzione tra «puramente Assoluto» e «relativamente Assoluto» [in quest'ultima «categoria» andrebbe collocata la Trinità]). È pleonastico aggiungere che una tale prospettiva è «problematica» dal punto di vista delle elaborazioni della teologia cristiana classica.

⁶⁶ Cfr. quanto riportato di sant'Agostino da Coomaraswamy *infra*, n. 68.

⁶⁷ Lo stesso J. Ratzinger, riprendendo un passo di sant'Agostino (*Enarrationes in Psalmos* 68,1,5), scrisse a suo tempo che la nozione di persona si attesta sul piano «relazionale» (ma ovviamente non «accidentale», né «individuale», trattandosi di una *relatio subsistens*); le persone divine, come è ovvio, condividono la medesima «sostanza» (non a caso *hypóstasis* equivale perfettamente al latino *substantia*), ma non la stessa origine: «In primo luogo era chiaro che Dio, *considerato in via assoluta*, è soltanto Uno, per cui non esiste una pluralità di principi divini. Una volta assodato questo, risulta ovviamente altrettanto chiaro che l'unità sta sul piano della sostanza; conseguentemente, *la Trinità*, di cui pur bisogna parlare, *non va senz'altro cercata sullo stesso identico piano. Deve quindi trovarsi situata su un piano diverso, su quello della relazione, del 'relativo'»* (*Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* [1968], tr. it. Brescia 1969, 138 [corsivi nostri]; cfr. *ibidem*, 138-141).

⁶⁸ Coomaraswamy ricorda per l'appunto che Cristo è l'«arte» di Dio stesso (Sant'Agostino, *De Trinitate* 6,10) «per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte» (*Gv* 1,3) (*Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 42). Ciò – suffragato anche da quanto formulato nel Simbolo niceno-costantinopolitano e dal fatto che il Padre è, secondo la teologia cristiana tradizionale, «principio», «causa» (greco *aitía*) delle Persone divine del Figlio (per «generazione») e dello Spirito Santo (per «processione») – mostra il carattere in certo senso «sovraordinato» del Padre medesimo (cfr. il termine greco *hénoisis*, «unione», a Lui tradizionalmente riferito, che non va inteso nel senso di una «unità» numerica) sulle altre due Persone (*Gv* 14,28 [su ciò v. Cutsinger, *Disagreeing to Agree: a Christian Response to A Common Word*, <http://www.cutsinger.net/scholarship/articles.shtml>, ad esempio 22-23 e n. 30]; questo, ovviamente, non toglie la loro perfetta consustanzialità sul piano ipostatico, relazionale e «relativo»). A tal proposito, è interessante notare come la relazione tra *Brahman* e *Mâyâ* sia, in ambito indù, di *tâdâtmya*, ossia né di identità, né di differenza, né di entrambe (<http://www.religioperennis.org/documents/Oldmeadow/sankara.pdf> [= H. Oldmeadow, *Shankara's Doctrine of Maya*], 3-4), ma di «intima relazione» e di «unione» (se così ci possiamo esprimere).

⁶⁹ Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, op. cit. tr. it. 166-167 (corsivo nostro).

⁷⁰ *Infra*, n. 85.

⁷¹ Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, op. cit. tr. it. 193-194.

⁷² V. Palmer-Sherrard-Ware (eds), op. cit. Engl. trans. 334-335 (Gregorio Palamas).

⁷³ Palmer-Sherrard-Ware, *Glossary*, in iid. (eds), op. cit., 432. Da questo punto di vista, si potrebbe facilmente accostare il *noûs* alla *buddhi* («intelletto») indiana e all'*'ayn al-qalb* («occhio del cuore») islamico.

⁷⁴ V. *ibidem*, 344 (Gregorio Palamas).

⁷⁵ Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 20ss. Sull'iconostasi si veda anche N.P. Constatas, *Symeon of Thessalonike and the Theology of the Icon Screen*, in S.E.J. Gerstel (ed.), *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical, and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Boston 2006, 163-183.

⁷⁶ V. Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 56.

⁷⁷ Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale*, op. cit., 58.

⁷⁸ *Inde et Christianisme. La méditation et la prière dans la tradition hésychaste et ses points de contact avec les techniques orientales et la tradition védantique*, Paris 1956, 11 (riportato e tradotto in Poli, op. cit., 184).

⁷⁹ Si ricordi che l'iconografo, nella tradizione cristiano-ortodossa, è un asceta integralmente inserito nella dimensione ecclesiale.

⁸⁰ Su ciò v. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 42-43.

⁸¹ Palmer-Sherrard-Ware (eds), op. cit. Engl. trans. 216-217 (corsivo nostro).

⁸² 1,2 (corsivo nostro). Il valore analogico del simbolo, ossia il legame che esso instaura tra ciò che è materiale e sensibile e ciò che è immateriale e intelligibile – legame fondato su una ben determinata «legge della corrispondenza» –, è espresso dallo stesso Pseudo-Dionigi *ibidem*, 1,3 (su tutto ciò si veda Rigo, *Il monaco, la Chiesa e la liturgia*, op. cit., LIX).

⁸³ Palmer-Sherrard-Ware (eds), op. cit. Engl. trans. 263 (corsivo nostro); su ciò si veda anche *ibidem*, 131-132, 150 e 154 (Niceta Stethatos).

⁸⁴ Sulla *epistème* v. anche Palmer-Sherrard-Ware (eds), op. cit. Engl. trans. 245 (Gregorio Sinaita).

⁸⁵ *Ibidem*, 81 (corsivo nostro).

⁸⁶ Sulla «discesa della mente nel cuore» in ambito esicasta athonita (XIII-XIV secolo) si veda, tra l'altro, Palmer-Sherrard-Ware (eds), op. cit. Engl. trans. 70-73 (Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo), 205-206 (Niceforo l'Esicasta), 216-217, 264, 269, 275, 277 (Gregorio Si-

naita) e 338 (Gregorio Palamas); v. anche il nostro *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op. cit., 75-85.

⁸⁷ Oltre a rimandare al dominio microcosmico-individuale, essa appare accostabile a una sorta di «immaginazione» puramente psichica e produttrice di mere «fantasie», dato che «dipende dalla mente individuale» – all'atto della cui «estinzione» scompare – ed è propria dell'«individuo che non è pervenuto ai gradi spirituali della santità e al grado dell'Uomo Perfetto (*al-insân al-kâmil*)» (Chittick, *La morte e il mondo «immaginale»*, cit. tr. it. 68; qui lo studioso statunitense cita *Fut.*, II, 310ss.).

⁸⁸ Chittick, *La morte e il mondo «immaginale»*, cit. tr. it. 68.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, 68-69.

⁹² *Cent.* 2,15 (ed. Frankenberg, 141, riportato in Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, op. cit. tr. it. 292). Tutto ciò mette in luce evidenti affinità, al più alto livello «contemplativo» e metafisico, ad esempio tra Cristianesimo, Vedânta (identità tra *Ātman* e *Brahman*), *Islâm* (secondo un celebre *hadîth* «chi conosce se stesso conosce il suo Signore») e filosofia greca (si pensi al celebre *gnôthi seautón*). Per un chiaro esempio di asceti cristiana che afferma la possibilità di una «identificazione» tra uomo e Cristo – linea in Occidente espressa nella sua forma meglio conosciuta da M. Eckhart – si veda quanto riportato di Simone il Nuovo Teologo (morto appena prima del grande scisma, e considerato dalla tradizione ortodossa uno dei tre «teologi» cristiani) in Cutsinger (ed.), *Not of This World. A Treasury of Christian Mysticism*, Bloomington 2003, 79-81; cfr. anche l'interpretazione di *Sal* 138,6 fornita da Basilio di Cesarea (riportata in Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, op. cit. tr. it. 292).

⁹³ V. quanto sostiene Špidlík *ibidem*, con riferimento a Evagrio.

⁹⁴ V. quanto Špidlík si chiede (retoricamente?) *ibidem*, 293: «Secondo la definizione di Aristotele, non è Dio il *noûs* che si conosce eternamente?» (corsivo nostro).

⁹⁵ Espressione ad esempio in Gregorio di Nazianzo (*Carm.* I,2,31, v. 7, PG 37,911, riportata in Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, op. cit. tr. it. 292).

⁹⁶ *Ibidem* (Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo).

⁹⁷ «C'è però la tentazione di prendere per spiritualità, per immagini spirituali, invece delle idee, le fantasticherie che circondano, confondono e seducono l'anima al momento in cui le si apre davanti la via verso l'altro mondo. Sono gli spiriti di questo secolo che così procurano di trattenere la coscienza nel loro mondo» (*Le porte regali*, op. cit. tr. it. 36; ciò potrebbe essere senza dubbio applicato alle moderne derive «spiritualistiche» del *New Age* e del pentecostalismo).

⁹⁸ Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 35-36 (secondo corsivo nostro).

⁹⁹ Così come, su di un altro piano, l'Incarnazione del Verbo realizza l'unione, nella distinzione, delle due nature umana e divina nella Persona del Figlio.

¹⁰⁰ «Apertura» e «approfondimento» simboleggiati dalla ferita al costato di Cristo (una «apertura» che è significativamente una «ferita»): ed è qui che si concentra buona parte dell'annosa questione dell'«esoterismo cristiano», relativamente alla quale si rimanda all'ottima trattazione di J. Borella, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien* (1997), tr. it. Roma 2002 (in specie 53-74). La rivelazione costituisce anche un ulteriore «avvolgimento» del mistero in ordine al «nascondimento» di Dio, che deve essere «scovato» (nelle sue «operazioni») dal pellegrino mistico, a sua volta figura emblematica del «cercatore trovato»: chi cerca, in un certo senso, è già trovato. L'«esoterismo», secondo Borella, ha a che fare con la dimensione misterica propria del Cristianesimo, non con il «segreto» (che ne costituisce la degenerazione tipicamente moderna): si tratterebbe, se ciò fosse pienamente possibile nel

mondo, di una «visibilità perfetta perfettamente occultata» (*ibidem*, 58), che tende a mostrarsi, pur non rinnegando una talora inevitabile (e necessaria) «discrezione». Sulla questione dell'«esoterismo cristiano» e del monachesimo quale suo luogo «elettivo», in prospettiva «iconologica», si può vedere J. Lindsay Opie, *Le immagini sacre e il tema dell'esoterismo monastico*, in F. Zeri et alii, *Arte e sacralità. Salvaguardia e tutela*, Roma 1994, 19-37.

¹⁰¹ A. Giovanardi, *Il significato mistagogico dell'immagine nella liturgia cristiana*, Parola e tempo 2 (2003), 226. «L'immagine estetica, dice Florenskij, è sospesa sulla frontiera tra apparenza e realtà. Le 'immagini ascendenti' procedono verso l'alto, dal nostro mondo contingente, per conseguire un'illusoria stabilità formale nell'arte naturalistica o idealistica. Le 'immagini discendenti', al contrario, sono realtà assolute, oggetti della mente e dello spirito che procedono verso il basso, 'incarnandosi' in immagini simboliche, divenendo in questo modo accessibili alla percezione umana» (Lindsay Opie, *Introduction to P. Florenskij, On the Icon*, ECR 1, 1976, 11; cfr. le asserzioni di Florenskij nel suo *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 56, da cui il commento di Lindsay Opie). Su Maria e Maometto quali limite tra il creato e l'increato e «istmo» tra uomo e Dio si veda Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op. cit., 52-53.

¹⁰² Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 56.

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, 57.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 56. Sulle nozioni di «volto» e «sguardo» come figure dell'«immagine» e della «somialtanza» bibliche v. *ibidem*, 43-45. In particolare, sul tema dello «sguardo» risulta di grande spessore estetico e morale, da un punto di vista «laico», la produzione cinematografica di K. Kieslowski (su ciò si veda ad esempio S. Rimini, *L'etica dello sguardo. Introduzione al cinema di Krzysztof Kieslowski*, Napoli 2000).

¹⁰⁵ Montanari, *Eliade e Evola: aspetti di un rapporto «sommerso»*, Convegno «Le forme della tradizione e del sacro in Mircea Eliade», Sala Congressi Hotel «Giò Jazz», Perugia, 6/10/2007 (dattiloscritto), 15-16 (l'A. si riferisce a Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, Revista Fundațiilor Regale 4/4 [1937], 137-152, tr. it. *Il folklore come strumento di conoscenza*, in id., *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, Torino 2000, qui 43ss.). La finalità di una «risacralizzazione» della realtà e di un «risveglio spirituale» indotto dalla «funzione recuperatrice del ricordo come anamnesi» e operante quantomeno sul piano individuale – ad esempio attraverso la lettura delle fiabe, delle epopee e delle ballate popolari (oltre che mediante la loro esegesi simbolica) –, abbastanza popolare in ambito romeno «tradizionalista» (visto anche l'eccellente stato di conservazione del folklore nel paese natale di Eliade), è espressamente proposta, tra gli altri, dai «guénoniani» V. Lovinescu – la cui *Dacie hyperboréenne*, i cui ultimi capitoli sono dedicati all'interpretazione «esoterica» delle fiabe di Ion Creangă, venne pubblicata a puntate su *Etudes traditionnelles* proprio tra il 1936 e il 1937 – e F. Mihăescu (sul tema si veda quanto C. Mutti, *Eliade, Vâlșan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i romeni*, Parma 1999, riporta dei due AA. [rispettivamente alle pp. 67-68 e 146; in quest'ultimo caso Mutti traduce il *Breviario agli amici guénoniani* di Mihăescu, diffuso a cura dell'A. nel 1998]); una tale operazione potrebbe essere intesa quale «riorientamento» (o forse, meglio, «approfondimento») della prospettiva guénoniana. D'altra parte, lo stesso Eliade, in una lettera del novembre 1970 a Lovinescu, manifestò profonda ammirazione – pur non condividendone gli esiti ermeneutici – per l'abbozzo del suo saggio *Al patrulea bagialic*, nel quale l'A. sviluppava «una 'esegesi notturna' [del romanzo breve di M.I. Caragiale, *Craii de Curtea Veche*] che Lovinescu ricolleghi idealmente al tema centrale della *Dacia iperborea*» (Mutti, op. cit., 66-67). A tal proposito, non sarà qui fuori luogo fare cenno al classico procedimento individuale di «trasfigurazione» dei fatti in *ricordi* – speculare a quello di trasfigurazione dei fatti in *sogni* – che

non è altro che la «selezione», l'«interpretazione» e la «fissazione» dei primi, operate dalla memoria in modo forse non del tutto dissimile dalle modalità in cui agisce la «presenza folklorica», sebbene nel caso in oggetto si sia su di un altro piano. Scrive M. Luzi al riguardo: «[...] La memoria è l'unica dimensione in cui all'uomo è consentito di vivere intensamente. *Proprio perché la sua profonda sostanza è il rimpianto di una felicità istintiva*, anteriore all'età di ragione, il rimpianto dell'*Aminta* o della *Primavera* o delle favole antiche, *la memoria possiede una facoltà di trasfigurazione tale che non solo modifica ma anche solidifica ciò di cui la realtà ha lasciato esistere solo un'ipotesi. La gioia e la capacità di soffrire per una cosa passano dallo stato larvale a quello di verità a mano a mano che, sprofondando nella memoria, la cosa si precisa e si distingue*» (*L'inferno e il limbo*, Milano 1997, 31-32 [corsivi nostri]); quanto detto dal poeta fiorentino sulla «solidificazione» operata dalla memoria mostra alcune interessanti affinità con il processo noto in alchimia come «fissazione» o «coagulazione». Un'aura «sfumata» e «sospesa» – la «sospensione» può essere intesa quale esito della medesima «fissazione» – è spesso propria sia del ricordo che del sogno: la memoria, che opera sia nel sogno che nel ricordo per «immagini», crea, attraverso il suddetto processo di selezione e di interpretazione (che Luzi definisce «modificazione», ed Eliade, in altro ambito, «alterazione» e/o «esagerazione»), «primi piani» (prodotto della «solidificazione»: cfr. quanto riportato da Luzi) e «dissolvenze» (in linea, per l'appunto, con il carattere «sospeso» e «sfumato» del ricordo); ad essa spesso si sovrappone, in specie nel ricordo (il «ricordare» è un «riportare al cuore»; cfr. l'etimologia dei verbi «rammentare» e «rimembrare»), quella nostalgia («dolore del ritorno») causata dalla latente – tendenzialmente postinfantile o postadolescenziale – consapevolezza degli effetti della «perdita dell'innocenza», a sua volta indotta dal «peccato originale» e pregna di attesa. In ultima analisi, la trasfigurazione in oggetto costituisce un processo di «simbolizzazione» operato dalla memoria, che, afferendo all'intelletto, fa da «setaccio» e alchemicamente «trasforma» i materiali che offre l'esperienza (a partire dal passato, ma «colorati» dalla propria «interpretazione» del presente e del futuro). Sul tema delle fiabe (in specie sul rapporto tra queste e l'«immaginazione mitopoietica», che dà luogo, in termini tolkieniani, all'«attività subcreatrice») sono imprescindibili: A. Mordini, *Il segreto cristiano delle fiabe*, Rimini 2007; C. Campo, *Gli imperdonabili*, Milano 2004⁶, 13-42 («*In medio coeli*» e «*Della fiaba*») e 143-163 («*Parco dei cervi*»); J.R.R. Tolkien, *On Fairy-Stories*, in id., *Tree and Leaf* (1964), tr. it. Milano 2000, 13-106.

¹⁰⁶ V. quanto appena citato *supra* da Luzi, n. 105.

¹⁰⁷ Cfr. quanto detto *supra*, n. 105, in merito al processo di «solidificazione» del ricordo.

¹⁰⁸ V. ad esempio *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962), tr. it. Milano 1997⁴, 21 (concezione «matematica» del simbolismo). Si tenga però sempre presente che Eliade è largamente debitore – particolarmente nel primo periodo del proprio *iter* intellettuale – dell'«orientamento tradizionale» (in specie di Guénon e Coomaraswamy: sul tema v. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, op. cit., 133-163, secondo cui lo studioso romeno reinterpreterebbe, per il tramite delle proprie categorie, il «pensiero tradizionale»; cfr. anche la bibliografia compendiata nelle note *ibidem*, 134).

¹⁰⁹ *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Cl.-H. Rocquet* (1978), tr. it. Milano 2002, 121 (Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, op. cit., 216). Ciò si connette alle tesi dell'«occultamento del sacro» – in certa misura già implicito nella sua stessa «rivelazione» – nel mondo moderno (*ibidem*, 223-225), ciò che giustifica una ermeneutica, e della storia delle religioni quale «*saving discipline*» (*ibidem*, 79-81), entrambe estranee alle elaborazioni guénoniane (il tema dell'eccedenza ontologica della «realtà» rispetto al simbolo, quello del carattere «salvifico» della storia delle religioni e quello dell'ermeneutica costituiscono produzioni relativamente tarde nell'ambito della speculazione eliadiana).

¹¹⁰ Borella, *op. cit.* tr. it. 55.

¹¹¹ Sulla questione dei rapporti tra «esoterismo» ed «ermeneutica» si veda anche Corbin, *L'ésotérisme et l'herméneutique*, in id., *En Islâm iranien*, Paris 1991, 186-218.

¹¹² Ad esempio ne *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.* tr. it. 14-15 e 72-73 (*ta'wil* o *intelligentia spiritualis* e simbolismo nel sufismo); sull'immaginazione quale motore del *ta'wil* e sulla stretta relazione tra immaginazione, *ta'wil* e simbolismo v. anche *ibidem*, 182. In merito alle relazioni tra «immagine» (e «immaginazione») e «simbolo» – avente funzione «mediatrice» in Eliade – si faccia riferimento a Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, *op. cit.*, 207-210 (l'immagine, di natura simbolica, riproduce l'archetipo, a sua volta immagine: *ibidem*, 209-210; tra l'altro, l'immagine è simbolo *lato sensu*, rimandando in quanto tale ad altro: *ibidem*).

¹¹³ *Ibidem*, 215.

¹¹⁴ *Ibidem*, 213.

¹¹⁵ Scrima si riferisce qui alla lettera che padre Ioann Kulygin, *starec* al monastero bucarestino di *Antim* tra il 1943 e il 1946, lasciò quale testamento spirituale ai suoi discepoli del *Rugul Aprins* («Roveto Ardente»), cenacolo di laici e religiosi operante in Romania nel quindicennio 1943-1958 (il testo della lettera si può leggere in Scrima, *op. cit.* tr. it. 12-15).

¹¹⁶ *Ibidem*, 75-76. Poco prima Scrima aveva scritto: «Leggere la Scrittura, in questo caso [l'A. si riferisce alle «pieghe riposte dei testi deuterocanonici, i luoghi non convenzionali, quasi inattesi della Scrittura», cui faceva riferimento nella sua lettera il «padre inviato»] [...] è una sorta di crescita ordinata della mente, che a sua volta crea i suoi propri noemi e significati: la crescita della mente come luogo dell'intelligenza e dell'assimilazione» (*ibidem*, 75; corsivo nostro). Cfr., sui «noemi», ma su di un piano più strettamente ascetico, quanto riportato *supra* di Gregorio Sinaita (riferimento alla n. 81).

¹¹⁷ *The Quest. History and Meaning in Religion* (1969), tr. it. Brescia 2000³, 76-77 (secondo corsivo nostro).

¹¹⁸ Cfr. Scrima, *op. cit.* tr. it. 43.

¹¹⁹ In una prospettiva che qui pare non del tutto difforme da quella di Scrima si pone Borella, ad esempio in *The Problematic of the Unity of Religions*. Afterword to B. Bérard, *Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens*, Sacred Web 17 (2006), 173 (unità «analogica» delle religioni).

¹²⁰ Ci ripromettiamo di analizzare, nello specifico e in prospettiva «critica», questa tendenza di Scrima, che parrebbe confermata, oltre che dal suo *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii: «Jurnal» de Conciliu* (tr. rom. Bucarest 2004 [a cura di B. Tătaru-Cazaban]), anche da alcuni suoi scritti successivi (per ora, basti rimandare a quanto l'Archimandrita romeno scrisse in *The Hesychastic Tradition: An Orthodox-Christian Way of Contemplation*, in Y. Ibish, P. Lamborn Wilson (eds), *Traditional Modes of Action and Contemplation. A Colloquium Held at Rothko Chapel*, Tehran 1977, ad esempio a p. 166 [intendimento «metafisico» del «dialogo»]).

¹²¹ Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, *op. cit.*, 74ss.

¹²² Si veda, ad esempio, *La nostalgie des origines*, Paris 1971, 131ss. (menzionato in Montanari, *La fatica del cuore.*, *op. cit.*, 119); v. anche id., *L'épreuve du labyrinthe*, *op. cit.* tr. it. 119.

¹²³ *The Quest*, *op. cit.* tr. it. 78.

¹²⁴ *Ibidem*, 76.

¹²⁵ La consapevolezza di tali convergenze (oltre che, ovviamente, delle difformità) costituisce una delle indubbie – e particolarmente significative – acquisizioni degli studi religiosi contemporanei. L'aggettivo *religiosi* sopra riportato sarebbe pleonastico, se non fosse per i noti processi di desacralizzazione (o di «inversione») operanti per il tramite di alcune derivate «ideologiche» moderne e contemporanee.

¹²⁶ Cfr. l'*Introduzione a The Quest*, op. cit. tr. it. 8-9, ove si parla dell'esito (eventualmente prodotto dall'ermeneutica) di «trasformazione interiore dello studioso e, sperabilmente, del lettore sensibile», e della fenomenologia e della storia delle religioni come «tecniche prope-deutiche e spirituali».

¹²⁷ L'ermeneutica, per il tramite della comparazione, costituirebbe dunque un ben ristretto «succedaneo» della vita religiosa autentica – confermandosi così, sul piano generale, l'irreversibile «eclissi» di quest'ultima. A parte le inedite possibilità – ma anche i rischi esiziali – garantite dalla conoscenza di altri «universi religiosi», non ci pare che il «tramonto» di una spiritualità autentica riguardi, a rigore, l'esperienza individuale (sempre se garantita dall'«appoggio» di un'istituzione tradizionale).

¹²⁸ Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, op. cit., 77-78 (corsivi nostri). L'ermeneutica eliadiana costituisce una acquisizione relativamente tarda, connessa per lo più al periodo statunitense, ma ovviamente non assente nel periodo parigino (*ibidem*, 76), e comunque non meglio definita per motivi di carattere «disciplinare» (*ibidem*, 77).

¹²⁹ *Ibidem*, 78. Per una approfondita discussione della ermeneutica in Eliade si veda *ibidem*, 203-226. Se «la storia delle religioni non è unicamente una disciplina storica, come per esempio l'archeologia o la numismatica. È anche un'ermeneutica totale» (*The Quest*, op. cit. tr. it. 73) a carattere tendenzialmente «sintetico» (*ibidem*, 74), essa si potrà configurare, secondo quanto appena detto sopra, anche come disciplina «filosofica» (quantomeno *lato sensu*: cfr. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, op. cit., 78).

¹³⁰ Condizione di «rovesciamento» rispetto allo stato umano «primordiale» indotta dalla caduta, bene espressa dalla «visione rovesciata» (si pensi ad esempio ai simbolismi dello specchio e della visione retinica: su ciò si veda rispettivamente Burckhardt, *The Symbolism of the Mirror*, in id., *Mirror of the Intellect*, Engl. trans. Albany 1987, e W. Smith, *The Enigma of Visual Perception*, Sophia 10/1 [2004], 21-45). Tutto ciò si lega alla necessità di una *conversione* (cfr. il termine greco *metánoia*) dello sguardo (lo sguardo è ciò che, in ultima analisi, distingue la «persona» umana dalle altre creature nella sua possibilità di conseguire la «somiglianza» a Dio, anche perché l'uomo ne ha l'immagine). Sul tema, *1Cor 13,12* («Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine; ma allora vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in parte, ma allora conoscerò perfettamente, come perfettamente sono conosciuto») sembrerebbe riferirsi alla condizione umana «ordinaria» (che è, dopo la caduta, orientata verso il basso, ossia verso il peccato). Eloquentemente, su ciò, anche Florenskij (anche per la possibilità di comparare le sue riflessioni con quanto variamente attestato *passim* nel presente studio): «Forse che *in questo mondo capovolto, in questo mondo ontologicamente riflesso in uno specchio*, non riconosciamo il piano immaginario, anche se è piuttosto immaginario questo nostro mondo per coloro che si sono capovolti su stessi, che si sono rovesciati, giungendo al centro del mondo spirituale che è più autenticamente reale di loro stessi. Sì, questo è reale nella sua essenza – non è un qualcosa di completamente diverso rispetto alla realtà del nostro mondo, perché unica è la misericordiosa creazione di Dio, ma è il medesimo essere che può essere contemplato dall'altro versante da coloro che all'altro versante sono passati» (*Le porte regali*, op. cit. tr. it. 31; corsivi nostri). È forse un caso – ci si perdoni l'*excursus* apparentemente fuori luogo – che *Mulholland Drive*, visionaria e torbida opera del 2001 del regista americano D. Lynch, sia stato interpretato come *sogno* da leggere *rovesciando* l'ordine cronologico del *plot*?

¹³¹ Constas, «*To Sleep, Perchance to Dream*»: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, in A.-M. Talbot (ed.), *Dumbarton Oaks Papers*, no. 55, Washington DC 2001, 124.

¹³² *Ibidem*, 120 (ringrazio S. Kittleson per l'aiuto nella traduzione).

¹³³ *Ibidem*, 121.

¹³⁴ Riportato in Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, op. cit. tr. it. 182.

¹³⁵ Non è un caso che, sia alla morte che durante il sonno, l'anima si «separa» dal corpo.

¹³⁶ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa* 4,15. Al modo delle credenze patristiche e bizantine sullo stato dell'anima nel periodo successivo alla morte (Constas, «*To Sleep, Perchance to Dream*», cit., 91 e 110), le coordinate spazio-temporali che determinano la modalità di «esistenza» nel sogno sono piuttosto «sfumate» e «rarefatte», e la coscienza risulta «inerte» o «annebbiata» (qui i contorni tra soggetto e oggetto sfumano, la «visione» essendo tendenzialmente volta alla non-dualità). Inoltre, nel sonno la facoltà e l'operazione della memoria giocano un ruolo essenziale (di qui lo specifico rapporto tra memoria e morte): «Nel sonno, la mente organizza e decodifica le esperienze del giorno: ciò costituisce una significativa analogia rispetto alla credenza bizantina secondo cui il sonno della morte è un 'tempo' nel quale, per lo più, il processo mnemonico e la ruminazione della coscienza cessano» (*ibidem*, 123). Tra l'altro, «nel sonno, il corpo è inattivo, mentre l'anima mantiene in attività la coscienza, i pensieri, i ricordi e la capacità di avere emozioni. In questo modo, l'aldilà è stato spesso considerato come una specie di mondo onirico, con immagini mentali che giocano nell'altro mondo il ruolo che la percezione sensoriale gioca in questo. 'I sogni', nelle parole di G.K. Chesterton, 'sono come la vita, e anzi ancor più'. In effetti, la vita dopo la morte prometteva (o minacciava) di essere in tutto e per tutto ricca di dettagli e vivida quanto questa vita, e di comprendere un'immagine del corpo, come accade nei sogni [propri della vita prima della morte]. Il mondo oltre la tomba è un mondo psicologico e spirituale, più che fisico» (*ibidem*, 122-123; v. anche *ibidem*, 123). Inoltre, «l'apparente indipendenza della coscienza umana nel sonno fornì ai bizantini un'esperienza utile e universalmente condivisa, che servì da cornice per le congetture sulla vita dopo la morte» (*ibidem*, 122).

¹³⁷ Cfr. quanto riportato *supra* da Evola in merito alla dottrina buddhista (n. 40).

¹³⁸ «Gregorio [di Nissa] paragona le anime dei morti alla mente di chi è addormentato: 'In un certo senso, il sonno e il risveglio non sono altro che l'intrecciarsi della morte con la vita: i nostri sensi sono appannati durante il sonno, e il nostro risveglio porta con sé la resurrezione cui aneliamo' (*De mort.*, PG 46.521c)» (Constas, «*To Sleep, Perchance to Dream*», cit., 98).

¹³⁹ *Ibidem*, 100.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 91.

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*, 116.

¹⁴² Cfr. *ibidem*, 123-124.

¹⁴³ Cfr. *ibidem*, 123.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 120.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 123.

¹⁴⁶ Le fonti greche, per l'appunto, parlano di divinizzazione (*théosis*) come *arrhabón* (si veda, per un esempio significativo, Palmer-Sherrard-Ware [eds], *op. cit.* Engl. trans. 279-280 [Gregorio Sinaita]; in ambito occidentale, v. Cassiano, *Collationes* 7; sul tema si faccia anche riferimento a Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 58-59 [in specie n. 212] e 173); a questo proposito, non è un caso che la trasfigurazione di Cristo preceda la Sua resurrezione. Nel sufismo, invece, la piena «divinizzazione» è possibile in questa vita (Nasr, *The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism*, cit., 200); d'altra parte, si tenga sempre presente che la tecnica esicasta non determina di per sé la *théosis*, a differenza che nello *yoga* classico e come, generalmente, nel sufismo, ove l'aspetto trascendente e «personale» di *Allâh* comporta la Sua assoluta libertà (anche se in contesto islamico la maggiore «formalizzazione» delle tappe dell'ascesi, oltre che una sua tecnicizzazione più marcata, implica un carattere maggiormente «necessitato» della «divinizzazione» [arabo *ta'allub*]: Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 162-164).

¹⁴⁷ V. ad esempio Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, op. cit. tr. it. 137 («assimilazione» [*tashbih*] tra Creatore e creatura, l'unica possibile secondo la dottrina islamica).

¹⁴⁸ Si rammenti che l'iconografo in certo senso è un asceta e, tendenzialmente, un «teologo» (secondo il significato del termine che si mantiene nella tradizione cristiano-orientale).

¹⁴⁹ In merito all'arte Popova afferma: «Sembra quasi trattarsi di una chiaroveggenza spirituale nella vecchiaia, di rivelazioni spirituali donate alla fine della vita, intense e vivide così come erano state donate al suo inizio» (O. Popova, *Ascesi e trasfigurazione. Immagini dell'arte bizantina e russa nel XIV secolo* [in russo e in italiano], tr. it. Milano 1996, 40).

¹⁵⁰ *Ibidem*, 29-34.

¹⁵¹ *Ibidem*, 38. Sulla «tensione antinomica fra Impero e Deserto» (espressione di G.V. Florovskij), caratterizzante il XIV secolo bizantino, v. *ibidem*, 55.

¹⁵² Sul tema, tra gli altri, v. T. Velmans, *Le rôle de l'hésychasme dans la peinture murale Byzantine du XIV^e et XV^e siècles*, in P. Armstrong (ed.), *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, London 2006, 182-226.

¹⁵³ Relativamente all'antropologia cristiana dei primi secoli, in prospettiva storico-religiosa, si vedano U. Bianchi, H. Crouzel (a cura di), Arché e telos. *L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa: analisi storico-religiosa*, Milano 1981 (nessi tra protologia ed escatologia); Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985; Gasparro, *Enkrateia e antropologia: le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984; ead., *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo: osservazioni sulla loro specificità storico-religiosa*, Roma 1986 (nessi tra protologia e antropologia e particolare riguardo per le tematiche inerenti alla continenza e alla verginità).

¹⁵⁴ Si noti che l'ebraico *tabôr* significa «ombelico», a conferma del fatto che la montagna (e l'ombelico stesso!) costituisce una delle figure eminenti del «centro», ove spesso si manifestano le epifanie divine.

¹⁵⁵ Innumerevoli gli esempi tradizionali di «trasfigurazione del corpo», dal «corpo di resurrezione» (*sôma pneumatikôn*) paolino al «corpo di luce» nel sufismo, dal tantrico «corpo di folgore» (*vajra-rûpa*) all'alchemica «spiritualizzazione del corpo» (cui corrisponde la «corporificazione dello spirito»); sul «corpo di luce» nell'esicamo tardobizantino v. Rigo, *Gregorio il Sinaïta*, cit., 114. Da notare che «per i santi la parola 'voi siete la luce del mondo' è ontologicamente normativa. Le aureole che circondano le teste dei santi sulle icone non sono i segni distintivi della loro santità, ma l'irradiazione della luminosità dei loro corpi» (P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* [1972], tr. it. Cinisello Balsamo [Mi] 2002⁷, 189).

¹⁵⁶ Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré* (1974), tr. it. Milano 1990², 68.

¹⁵⁷ Per «tautegoria» (neologismo coniato da F.W.J. Schelling) si intende la proprietà di accogliere e in qualche modo di «essere» la divinità. In ultima analisi, l'icona e il «corpo di luce» dell'esicasta non rimandano semplicemente all'alterità divina, ma «contengono» e «sono», in forme diverse e a vari livelli, la divinità *in atto* (ciò che evidentemente non implica una radicalmente inattingibile identificazione *in essentia* con la trascendenza): non a caso, il fondo dorato dell'icona è tecnicamente chiamato «luce» (Evdokimov, *op. cit.* tr. it. 188).

¹⁵⁸ Le immagini riportate sono rispettivamente tratte da Popova, *op. cit.* tr. it. 32 n. 12 (Davide di Tessalonica dendrita, particolare), 37 n. 23 (miniatura di Giovanni Teologo), 66 n. 48 (icona del Cristo pantocratore); dall'insero fotografico centrale in Evdokimov, *op. cit.* tr. it. (icona della Trasfigurazione); da Popova, *op. cit.* tr. it. 12 n. 1 (raffigurazione miniata di Isacco il Siro).

- ¹⁵⁹ Ringrazio per la correzione l'Archimandrita Alessio Mandanikiotis.
- ¹⁶⁰ Popova, *op. cit.* tr. it. 36.
- ¹⁶¹ Sull'assenza di «caratterizzazione ascetica» (espressa dalla luce divina) nelle immagini raffiguranti Davide di Tessalonica, Giovanni il Teologo e Isacco il Siro si veda *ibidem*, 20 e 36-37; in merito alla rarità del «tipo ascetico» nell'arte bizantina del XIV secolo e sui motivi che la determinarono (essenzialmente connessi al carattere sommamente impervio dell'asceti esicasta) si rimanda *ibidem*, 48; sulle poche, fulgide eccezioni si veda *ibidem*, 53 n. 21, 58ss.
- ¹⁶² *Ibidem*, 67-68.
- ¹⁶³ *Ibidem*, 68.
- ¹⁶⁴ *Ibidem*. Significativa è inoltre «la scomparsa totale di ogni appiattimento, artificiosità della forma, di ogni elemento accessorio, naturalistico» (*ibidem*).
- ¹⁶⁵ In opposizione all'altra tendenza, che mirava «alla creazione di immagini distaccate e purificate da ogni impressione terrena, materiale, mondana» (*ibidem*, 77); un orientamento intermedio aveva invece l'obiettivo di creare «un'immagine profondamente religiosa e nel contempo umanissima, umanizzata» (*ibidem*).
- ¹⁶⁶ *Ibidem*, 70.
- ¹⁶⁷ *Ibidem*, 72.
- ¹⁶⁸ *Nobilissimi ierei*, ne *La Tigre Assenza*, Milano 1991, 51.
- ¹⁶⁹ Evdokimov, *op. cit.* tr. it. 278. Per altre icone della Trasfigurazione v., nell'inserto iconografico, le immagini nn. 15 e 16.
- ¹⁷⁰ Evdokimov, *op. cit.* tr. it. 282.
- ¹⁷¹ *Ibidem*, 284.
- ¹⁷² Gregorio Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, tr. it. Milano 2003 (a cura di E. Perrella), 559; Florenskij, *Le porte regali*, *op. cit.* tr. it. 49. L'espressione, originariamente utilizzata da Gregorio di Nazianzo con riferimento alla direzione spirituale, fu ripresa tra gli altri da Niceforo l'Esicasta, che parla, in relazione alla vita monastica, di «scienza delle scienze e arte delle arti» (Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 158).
- ¹⁷³ Evdokimov, *op. cit.* tr. it. 185.
- ¹⁷⁴ Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, *op. cit.* tr. it. 117.
- ¹⁷⁵ V. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere* (in russo, 1914), tr. it. Milano 1998², 141 e id., *Le porte regali*, *op. cit.* tr. it. 50.
- ¹⁷⁶ In ultima analisi, l'arte e l'asceti costituiscono, in forme diverse e a vari livelli, degli strumenti che, fornendo una «caparra» del «Regno dei Cieli» (cfr. la liturgia), anticipano la trasfigurazione del mondo. In questo senso, la Scrittura, l'arte, i procedimenti contemplativi, la stessa liturgia – parola, gesto e immagine «ritualizzati» – vanno intesi quali sostegni presupponenti l'adeguamento del mezzo al fine, ossia, in certa misura, «tecniche» in senso proprio, come la zattera della classica parabola buddhista (riportata in Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, *op. cit.* tr. it. 60): la stessa zattera, se si è conseguito un determinato grado di consapevolezza spirituale, può (deve) essere abbandonata, avendo ottemperato al suo fine, consistente nell'attraversamento del fiume; ma la piena realizzazione di ciò è possibile solo nell'altro mondo. Cfr. le parole di Florenskij: «Ma quando l'attenzione è diventata elastica e non ha bisogno di impressioni esterne per concentrarsi su un oggetto noto e in se stessa trova la forza di estrarre dalla congerie delle impressioni sensibili l'oggetto o il segno, anche se è disperso tra altri che possono colpire ma non sono utili alla comprensione, allora il bisogno di appoggi sensibili scompare. Così nel campo della contemplazione sovrasensibile» (*Le porte regali*, *op. cit.* tr. it. 58-59; corsivo nostro).
- ¹⁷⁷ Identificazione che costituisce, al contrario, il fondamento della filosofia empirista (e «sensista») e di quella razionalista; il pensiero kantiano, che ben esprime le istanze di quella

illuministica, non a caso costituisce «un approfondimento della visione umanistico-naturalistica del Rinascimento» (Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, in id., *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, tr. it. Roma 2003, 90).

¹⁷⁸ Passi riportati rispettivamente in Serr-Clément, *op. cit.* tr. it. 73 (corsivo nostro) ed in Popova, *op. cit.* tr. it. 21.

¹⁷⁹ Su ciò v. *supra*, cap. 2.2 n. 53.

¹⁸⁰ Gouillard (a cura di), *op. cit.* tr. it. 171.

¹⁸¹ Cfr. *Corano* LV,26-27: «Tutti gli esseri che sono sulla terra sono perituri, e rimarrà solo la faccia del tuo Signore, piena di maestà e gloria».

¹⁸² «Io sono la Via, la Verità e la Vita» (*Gv* 14,6; corsivi nostri).

¹⁸³ Cfr. *Gn* 1,26-27 e, per quanto concerne gli «atti di insufflazione creatrice e ricreatrice» presenti nella Bibbia, C. Nardi, «Respirare Dio, respirare Cristo»: *patristica ed escicamo tra oriente e occidente*, *Rivista di ascetica e mistica* 61 (1992), 305.

¹⁸⁴ *Christian and Oriental Philosophy of Art*, *op. cit.* tr. it. 57.

¹⁸⁵ Sullo *yantra*, forma più semplice di *mandala*, si veda Eliade, *Le yoga*, *op. cit.* tr. it. 210.

¹⁸⁶ Giovanardi, *cit.*, 222.

¹⁸⁷ *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.* tr. it. 161-215.

¹⁸⁸ *La morte e il «mondo immaginale»*, *cit.* tr. it. 59-106.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 59.

¹⁹⁰ Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»*, *cit.* tr. it. 68.

¹⁹¹ Sulla stretta relazione tra «mente» e cuore v. *infra*, «Conclusioni», p. 5 e n. 13.

¹⁹² Secondo lo stesso Ibn 'Arabî, inoltre, l'immaginazione «rende esistente l'inesistente e inesistente l'esistente» (*Fut.*, I,306.6; IV,417.1, riportato in Chittick, *La morte e il mondo «immaginale»*, *cit.* tr. it. 71).

¹⁹³ *Ibidem*, 63.

¹⁹⁴ V. *ibidem*, 71 n. 21 (Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.* tr. it. 180; T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, Tokio 1983, 7). Ibn 'Arabî afferma che «rispetto al Nome divino l'Interiore, le forme del cosmo sono in relazione a Lui come le forme di un sogno al sognatore. L'interpretazione (*ta'bir*) del Suo sogno è che queste forme sono i Suoi stati (*abwān*), quindi non sono altro che Lui, così come le forme del sogno sono gli stati del sognatore, null'altro. Egli vede solo se stesso» (*Fut.*, II,380.4, riportato in Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»*, *cit.* tr. it. 71; corsivo nostro).

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, cap. 2.2 n. 53.

¹⁹⁶ Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»*, *cit.* tr. it. 65-66. Sulla tesi della «doppia creazione» si veda, in prospettiva storico-religiosa, Bianchi (a cura di), *La doppia creazione nell'uomo: negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978; Gasparro, *La doppia creazione di Adamo e il tema paolino dei due uomini nell'esegesi di Origene*, Messina 1982.

¹⁹⁷ Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»*, *cit.* tr. it. 66.

¹⁹⁸ Citato *ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 66 n. 13.

²⁰⁰ *Ibidem*, 69.

²⁰¹ «Ogni cosa perisce tranne il Volto di Dio» (*Corano* XXVIII,88). V. Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»*, *cit.* tr. it. 67.

²⁰² Altra questione cruciale è quella dell'eventuale affinità tra i termini «apofatici» riscontrabili in varie tradizioni religiose: ad esempio, l'*Abgrund* («Fondo») eckhartiano, il *Nada* («Nulla») di san Giovanni della Croce, la *shūnyatā* («vuoto», «vacuità») buddhista e il *Nirguna* («non qualificato») *Brahman* indù. Si tenga ben presente che la caratterizzazione della divinità come «nulla», «vuoto» – peraltro complementare alla prospettiva «catafatica» – non

va affatto intesa secondo le categorie della filosofia occidentale moderna, ma rimanda ad una paradossale «pienezza» del vuoto (cfr. Dio come «tenebra luminosa» e «luce tenebrosa» dello stesso san Giovanni della Croce). Una celebre quanto sublime rappresentazione iconografica della Trinità è visibile nell'insero (immagine n. 1).

²⁰³ Sul tema v., tra l'altro, *supra*, cap. 1.1 n. 16.

²⁰⁴ Sull'ambivalenza del termine 'ayn, che può equivalere all'arabo *haqîqa*, ma anche riferirsi all'Essenza divina (arabo *al-dhât*), v. Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»*, cit. tr. it. 66 n. 13.

²⁰⁵ Riportato *ibidem* (corsivo nostro).

²⁰⁶ Il significato delle icone tradizionali aventi come soggetto la Madre e il Bambino in posizione centrale (nel grembo della Vergine: cfr. inserto iconografico, immagine n. 8) sta per l'appunto nel fatto che la *Theotókos* «contiene», in quanto «matrice» sulla quale ha efficacemente operato lo Spirito, il piccolo Figlio. Sulla «ricettività» della Madre – che, sostanzialmente, è perfetta «umiltà» – si possono vedere, nell'insero iconografico, le immagini nn. 4-7; sulla particolare, strettissima relazione tra Madre e Figlio v. invece le immagini nn. 9-14.

²⁰⁷ «L'interdizione delle arti plastica e pittorica nei Semiti ha certamente pure l'intento di impedire la deviazione naturalistica» (Schuon, *De l'unité transcendante des religions* [1979], tr. it. Roma 1997², 96 n. 10), ciò che non a caso avvenne in ambito cristiano-occidentale. D'altra parte, l'arte cristiana, necessariamente figurativa (Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 147-148), ereditò forme e modelli dal mondo classico: con il che fu inevitabile l'incorporazione di elementi naturalistici (*ibidem*, 41) anche nel periodo che precedette l'avvento del Rinascimento. Sull'ambivalenza delle immagini sacre (che riflette l'ambivalenza della realtà) v. *ibidem*, 64-65 e Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 67-68; non a caso, nel Cristianesimo delle origini l'uso delle immagini era molto raro.

²⁰⁸ *Ibidem*, 65-67. Sulla giustificazione, il significato e l'utilizzo delle icone v. Gregorio Palamas, *Decalogo della legislazione secondo Cristo, cioè del Nuovo Testamento*, riportato in Nicodemo l'Aghiorita-Macario di Corinto, *La Filocalia* (in greco, 1782), tr. it. Torino 1987 (a cura di M.B. Artioli, F. Lovato), vol. IV, 42-43; in merito ai fondamenti teologici delle immagini sacre, con particolare riferimento all'icona di Cristo, si rimanda a C. Schönborn, *Die Christus-Ikone* (1984), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 2003², in specie 46-126.

²⁰⁹ V., per quanto concerne questa nozione, Gregory Palamas, *The Triads*, op. cit. Engl. trans. 95ss. Cfr. *Mc* 10,18 («Nessuno è buono, all'infuori di uno solo: Dio») e Platone, *Repubblica* 509b, ove è detto che il Bene è al di là della *ousía*.

²¹⁰ V. *supra*, cap. 2.2 n. 68 (sant'Agostino). La nozione di «arte» deve essere intesa in senso etimologico (latino *ars*), ossia come capacità di fare in modo appropriato rispetto al significato e all'uso, «saper fare» (Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 91-93): funzionale, dunque, e non fine in sé.

²¹¹ Sui caratteri, la funzione e il simbolismo della formula di invocazione v. Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op. cit., 85-89.

²¹² «L'immagine sacra del Cristo è così un'ultima proiezione della discesa del Verbo divino sulla terra» (Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 65). Parola e gesto, fondamenti di ogni rito, procedono per *immagini*; su parola e immagine, nel quadro di una discussione sull'iconografia cristiano-orientale, si veda Evdokimov, op. cit. tr. it. 55-58.

²¹³ Giovanardi, cit., 222. Si ricordi che, come già accennato, in alchimia si tende alla «spiritualizzazione del corpo» e, reciprocamente, alla «corporificazione dello spirito».

²¹⁴ Florenskij, *Il rito ortodosso come sintesi delle arti*, in id., *La prospettiva rovesciata ed altri scritti*, op. cit. tr. it. 57-67.

²¹⁵ Sulla *vexata quaestio* del carattere sacramentale (nel senso di «sacramentale» inteso nel-

la tradizione cattolica) dell'invocazione del Nome v. Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op. cit., 89-94; sullo stesso tema, relativamente alle icone, v. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (1978), tr. it. Milano 1995, 287. È indubbio che l'icona è dotata, come tutta l'arte sacra, di una valenza «iniziativa» e mistagogica (Giovanardi, *cit.*, 220).

²¹⁶ Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 64. Come il Nome di Dio «è» Dio – evidentemente non nel senso di un'identità, ma quale ricettacolo della sua presenza –, così, ad esempio, l'icona della Madre di Dio «è» la Madre di Dio (*ibidem*, 65-66). Il Nome e l'immagine hanno dunque carattere tautegorico (*supra*, n. 157); in base a ciò, è possibile affermare che «esiste la Trinità di Rublev, perciò Dio è» (Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 64). Sul carattere «energetico» dell'icona (e quindi del Nome di Dio) – quale «manifestazione [...] di un'essenza spirituale» – si veda *ibidem*, 66-67; sul «volto di Dio» v. anche le immagini nn. 2 e 3 dell'insero iconografico.

²¹⁷ Sulla continuità tra maschera rituale egizia, ritratto ellenistico e icona cristiano-orientale (che comunque elevò al massimo grado la funzione dei primi due), tutti e tre caratterizzati da una destinazione culturale, si veda *ibidem*, 185-192.

²¹⁸ Giovanardi, *cit.*, 220.

²¹⁹ *Ibidem*, 237-238.

²²⁰ *Ibidem*, 221.

²²¹ Riportato dal *Discorso che espone l'attività nascosta in Cristo e mostra in breve la fatica della professione monastica* in Nicodemo Aghiorita-Macario di Corinto (a cura di), op. cit. tr. it. Torino 1985, vol. III, 504-505.

²²² Il simbolo, «più reale del reale», «è» la cosa simboleggiata sotto uno dei suoi aspetti.

²²³ Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 67. Sulle relazioni tra Incarnazione e simbolo, e sulla funzione, propria di quest'ultimo, di «collegare» (greco *symballein*) realmente i due ordini di realtà (umano e divino, terrestre e celeste), si veda B. Vyšeslavcev, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana* (in russo, 1929), in Centro Aletti (a cura di), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, tr. it. Roma 1994, 51.

²²⁴ I principali sono: conformità dell'opera all'uso cui essa è destinata; armonia gerarchica tra essenziale e accessorio; conformità del trattamento della materia a quest'ultima e della materia all'uso dell'oggetto; necessità che l'oggetto non dia l'illusione di essere altro rispetto a ciò che è (Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, op. cit. tr. it. 88-89).

²²⁵ Da non confondersi con lo stile, manifestazione «accidentale» e «individuale» dell'arte.

²²⁶ Coomaswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 58. San Bonaventura scrisse un trattato dall'eloquente titolo *Reductio artium theologiae*.

²²⁷ Coomaswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 47.

²²⁸ *Ibidem*, 38ss. È evidente che l'uso che si può fare di un'opera d'arte, inteso in senso tradizionale, è ben lungi da ogni moderna degenerazione utilitaristica.

²²⁹ Cui si oppone, in ambito cristiano-orientale tradizionale, la concezione «ecclesiale» dell'arte, sulla quale v. Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 77ss. (cfr. anche Evdokimov, op. cit. tr. it. 190). Per ciò che concerne «canoni» e «libertà creatrice» si rimanda *ibidem*, 209-212. L'espressione «soggettivismo arbitrario» è di Florenskij (*infra*, n. 244).

²³⁰ Coomaswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 111. «Commuovere in vista di convincere», diceva sant'Agostino (riportato *ibidem*, 116), evidentemente in vista di una conoscenza, e non in senso volontaristico.

²³¹ E non alla semplice imitazione della realtà cui mira il naturalismo (cfr. *ibidem*, 51). «L'arte si occupa della natura delle cose, e solo incidentalmente, semmai, del loro aspetto concreto da cui quella natura è più adombrata che messa in luce. Non compete all'artista appassionarsi alla natura come effetto, ma tenerne conto come causa di effetti» (*ibidem*, 94-95;

corsivo nostro). Secondo san Tommaso «l'arte è imitazione della natura nel suo modo di operare» (riportato *ibidem*, 41-42). Laddove l'artista moderno osserva empiricamente, quello tradizionale si «identifica» con le sue rappresentazioni (*ibidem*, 132; cfr. Sant'Agostino, *La Trinità*, op. cit. tr. it. 290-291), così come l'escicasta tende a «cristificare» se stesso, e non semplicemente a imitare Cristo.

²³² Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 129. Eckhart asserisce che «per trovare la natura com'è in sé, tutte le somiglianze vanno infrante» (riportato *ibidem*; corsivo nostro): questo perché «ciò che è somiglianza è destinato a perire» (Goethe). A proposito della concezione eckhartiana dell'arte si veda Coomaraswamy, *Meister Eckhart's View of Art*, in id., *The Transformation of Nature in Art*, New Delhi 1974, 61-95.

²³³ Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 123. Cfr. anche l'episodio del rifiuto di Plotino ad essere ritratto (riportato *ibidem*, 127).

²³⁴ *Ibidem*. Classica la distinzione, per quanto riguarda l'ambito cristiano, tra persona (cfr. gli orientali *âtman*, «sé», e *purusha*, su cui v. *infra*, n. 262) e individuo (parto atomizzato del liberalismo moderno), la prima «essenziale» e interiore, il secondo accidentale ed esteriore.

²³⁵ Sul carattere dell'opera in oggetto e le motivazioni della sua rappresentazione in questo senso v. Popova, *op. cit.* tr. it. 38-39.

²³⁶ *Ibidem*, 18.

²³⁷ *Ibidem*, 19-20 (corsivo nostro).

²³⁸ Riportato in Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 126.

²³⁹ «Si può dire che, misticamente, il Medio Evo si spegne precisamente [...] quando l'icona cede il posto all'immagine allegorica e didattica [...]. È la fine dell'arte romanica, arte essenzialmente iconografica, ed è *qui che l'Occidente si stacca dall'Oriente*» (Evdokimov, *op. cit.* tr. it. 173; corsivo nostro). Sui motivi sottesi alla «deviazione» dell'arte cristiana in epoca moderna, essenzialmente connessi alla sostituzione dell'immagine del Dio fatto uomo con l'«antropocentrismo prometeico» originatosi in contesto rinascimentale – sostituzione a sua volta implicante la cd. «perdita del centro» (evidentemente suscettibile di generare effetti anche in ambito non artistico: si pensi alle strette connessioni tra arte, teologia ed asceti cui si accenna in questa sede) – v. H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte* (1948), tr. it. Milano 1974, in specie 189ss. Da tale punto di vista, le tanto decantate «libertà» moderne, tra cui quella di «espressione artistica», non sono altro che conseguenze della medesima «perdita del centro» e dell'autonomizzazione – fondata sull'«amore di sé» (greco *philautia*) – dell'uomo rispetto a Dio (cfr. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 46). È stato non a torto asserito che con l'arte rinascimentale l'artista diviene un esibizionista (*ibidem*, 49 e 106), e di rimando «il Cristo non è più l'uomo-Dio ma il genere d'uomo che ci riesce accettabile» (*ibidem*, 52; corsivo nostro). Sui «fondi satanici della civiltà moderna», ben espressi nei suoi *trends* estetici, si veda Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 146. Significative (ma estemporanee) eccezioni a un tale processo possono essere considerati «certi quadri di Gauguin» e le «meditazioni di Rodin sulle cattedrali gotiche e sulle sculture indù» (*ibidem*, 145-146).

²⁴⁰ Lo stesso Evdokimov parla di passaggio dal «pensiero indiretto» al «pensiero diretto» aristotelico, legando strettamente ciò alla «degenerazione» dell'arte cristiano-occidentale (*op. cit.* tr. it. 173). Si vedano, a proposito delle «intime corrispondenze tra teologia e pittura d'icona», i cenni di Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 175-176.

²⁴¹ Hadot, *op. cit.* tr. it. 161.

²⁴² Scrima, *Réflexions sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite*, in AA.VV., *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Etudes et mélanges*, Venezia 1963, vol. II, 323. È vero che la netta distinzione tra natura e Grazia, introdotta da sant'Agostino e approfondita in

Occidente fino agli esiti «spiritualistici» del protestantesimo postluterano, ha costituito – in una sua interpretazione «estensiva» ed «eterodossa» – la radice della frattura fra ordine mondano e ordine divino (per cui la distinzione in oggetto si fa separazione); una tale frattura fu riprodotta non a caso, su di un altro piano, con la scissione protestante tra «fede» e «vita». Ad ogni modo, la tesi di Scrima – classica in ortodossia – sembrerebbe non tenere in conto che un tale «scivolamento» non influenzò il dominio puramente dottrinale del magistero ecclesiastico, e non ebbe ripercussioni sulla «teologia mistica» occidentale (ad esempio, san Giovanni della Croce e santa Teresa d'Avila): si trattò forse, per così dire, di un necessario «abbassamento», motivato dall'esigenza di reagire all'incipiente antropocentrismo a tendenza panteistica, che poi si manifestò palesemente in epoca rinascimentale.

²⁴³ *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 53.

²⁴⁴ *Ibidem*, 130-131. Alcune rappresentazioni della Crocifissione di ambito orientale sono riportate nell'inserito iconografico (immagini nn. 17-19); sul «dolore impassibile» della Madre e sulla profonda e tenera «unione» tra Madre e Figlio alla morte di quest'ultimo si vedano le immagini nn. 20-22; sulla successiva «discesa agli inferi» del Salvatore, v. le immagini nn. 15 e 23; sulla Resurrezione, v. l'immagine n. 24.

²⁴⁵ La prospettiva lineare – il cui rifiuto da parte dell'arte tradizionale non va evidentemente considerato come una lacuna, ma quale scelta pienamente consapevole (Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, cit. tr. it. 91 – costituisce uno «schema» che riflette una percezione storicamente determinata (rinascimentale: Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 114) del mondo, essenzialmente legata all'emersione del «soggettivismo arbitrario» e della illusoria «teatralizzazione del mondo» di ascendenza classica (Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, cit. tr. it. 79-81, 85-86 e 95); sulla impressionante somiglianza dei disegni infantili e medievali in rapporto alla «prospettiva rovesciata», «metodo figurativo sintetico», vedasi *ibidem*, 92-93 (ciò rimanda anche alla connessione tra «infanzia», «semplificazione» e «interiorizzazione ascetica» quali espressioni di una «illuminazione»: e non è certo un caso che le nozioni di tempo, spazio e quindi di «io» non siano un dato immediato nel bambino). Il tema è evidentemente connesso alla più ampia questione del trattamento dello spazio in ambito artistico, per la quale si faccia riferimento a Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte* (in russo, 1923-1924), tr. it. Milano 2001². Sul «giottismo» quale momento di divaricazione tra arte cristiano-orientale e cristiano-occidentale (nonostante ciò «disponibile a riletture ascetiche») v. Giovanardi, *L'eredità bizantina nella scuola riminese del Trecento*, *Parola e tempo* 3 (2004), 240-241. «L'immagine non deve aver la pretesa di sostituire l'originale, che la supera infinitamente; come dice Dionigi Areopagita, essa deve 'rispettare la distanza che separa l'intelligibile dal sensibile'. Perciò deve essere veridica sul proprio piano, ossia non deve evocare illusioni ottiche, quali una prospettiva in profondità o un modellato che presuppone ombre proiettate da un corpo. Nell'icona esiste solo una prospettiva logica; talvolta la prospettiva ottica è espressamente invertita» (Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 68). A proposito della prospettiva, che determina, dal punto di vista dell'arte sacra, una sorta di artificiosa «profanazione-razionalizzazione» della realtà, eloquente risulta lo stesso Burckhardt quando afferma la «prospettiva matematica nella pittura 'rinascimentale', una prospettiva che è semplicemente la logica del 'punto di vista' individualistico, ossia del *soggetto individuale che prende se stesso come centro del mondo*» (*ibidem*, 135; corsivo nostro). Sugli effetti dell'introduzione della prospettiva medesima nella pittura (*in primis* «perdita del simbolismo cromatico» e creazione di un «mondo intermedio analogo al sogno [...] che avviluppa lo spirito invece di liberarlo») si veda *ibidem*, 136.

²⁴⁶ Cfr. Florenskij, *La prospettiva rovesciata*, op. cit. tr. it. 121. L'equazione di cui sopra è espressa in primo luogo dalla raffigurazione di squarci e di ombre, che sono evidentemente

in rapporto allo spazio tridimensionale (sulla giustificazione «metafisica» della impossibilità di raffigurare le ombre nella pittura delle icone si veda Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 164ss.).

²⁴⁷ Sulla «semplificazione simbolica» e «sintetica» operata dall'arte tradizionale e connessa ai tipici procedimenti di «stilizzazione» e «tipizzazione» (utilizzati al fine di evitare di conferire al personaggio rappresentato una caratterizzazione individuale), si veda Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 57 e 64.

²⁴⁸ In quanto non dotata della forma dovuta, dunque non «bella» (Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 105; v. anche *ibidem*, 107ss.). Al proposito, si ricordi che la «bellezza» è essenzialmente «forma» (non a caso, «*forma*» in latino significa proprio «bellezza»).

²⁴⁹ Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, op. cit. tr. it. 92. «Di norma l'uomo deve imitare l'atto creatore, non la cosa creata; questo fa l'arte simbolistica, e ne conseguono 'creazioni' che, anziché duplicare quelle di Dio, le riflettono conformemente a un'analogia reale, e rivelano gli aspetti trascendenti delle cose; in ciò consiste la ragion sufficiente dell'arte» (*ibidem*, 95; corsivo nostro). L'artista non deve imitare la cosa creata per non cadere dunque in una naturalistica «parodia» della creazione (in quanto tale «satanica»). Sul carattere «luciferino» del naturalismo – espresso dalla «sua intenzione di imitare le creazioni di Dio» e dal «suo privilegiare [...] il fatto brutto a detrimento del simbolo» –, naturalismo il cui «sbocco satanico» sarà rappresentato dal surrealismo, vedasi *ibidem*. Sui pericoli del medesimo naturalismo, che sottende un atteggiamento del tutto contrapposto all'«innocenza primordiale» (*ibidem*, 92), v. Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 64.

²⁵⁰ *Ibidem*, 135. Per rendere esplicita la distanza, in termini di «orientamento spirituale», tra certa arte cristiano-occidentale postmedievale e quella cristiano-orientale, si tenga presente che l'iconografo, mentre dipinge, prega; prima (e durante) la realizzazione dell'opera, egli si sottopone a una rigorosa disciplina interiore. «I pittori delle icone erano monaci che, prima di mettersi all'opera, si preparavano con il digiuno, la preghiera, la confessione e la comunione; avveniva pure che si mischiassero i colori con acqua benedetta e polvere di reliquie, cosa che non sarebbe stata possibile se l'icona non avesse avuto un carattere realmente sacramentale» (Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, op. cit. tr. it. 94 n. 9). Al riguardo si veda anche Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 62 e 69, e la deliberazione del «Concilio dei Cento Capitoli» (XLIII capitolo) riportata in Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 96-100. Le dissolutezze di un Caravaggio, autore di opere tecnicamente eccelse epperò non in principio afferenti a un'arte propriamente sacra – il soggetto religioso non essendo sufficiente, evidentemente, a qualificare un'opera d'arte come tale –, evidenziano palesemente la distanza *spirituale* tra l'arte cristiano-occidentale postmedievale e quella cristiano-orientale. Si compari la ieraticità delle Vergini bizantine, le cui immagini sono veicolo di una autentica presenza spirituale, con quelle cristiano-occidentali più o meno naturalistiche, le cui immagini trasmettono «solo il fatto che Maria era una donna» (Schuon, *De l'unité transcendante des religions*, op. cit. tr. it. 91); a tal riguardo, non è certamente un caso che, al di là di ogni banale «esotismo», a tutt'oggi le più significative immagini miracolose oggetto di venerazione in contesto cattolico siano icone bizantine (Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré*, op. cit. tr. it. 67).

²⁵¹ Evdokimov, *op. cit.* tr. it. 188 (cfr., dal punto di vista della dottrina cattolica, la tesi dello «sviluppo omogeneo del dogma»).

²⁵² *Ibidem*, 189.

²⁵³ Risulta a questo proposito molto significativa la già citata definizione dell'arte quale «sogno sostenuto» fornita da Florenskij (*supra*, cap. 2.2 n. 44). Sulla questione del sogno come «viatico verso l'invisibile» si veda Florenskij, *Le porte regali*, op. cit., 20ss.

²⁵⁴ Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 42. Cfr. *Es* 25,40.

²⁵⁵ Espressione riportata da Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art*, op. cit. tr. it. 44.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ Sul «ritorno in sé» nell'ascesi esicasta, motivo strettamente connesso alla antropologia e all'ascesi cristiano-orientale, si veda Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, op. cit., 42-46. In merito alle relazioni tra operazione artistica e procedimenti «mistici» si rimanda a Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 35-36.

²⁵⁸ Cfr. anche la nozione yogica di *ekāgratā* («concentrazione su un unico oggetto»).

²⁵⁹ In questo senso, il pregare è un «ri-orientarsi» (si pensi al simbolismo del rovesciamento e della caduta e a quello dell'orientamento nella preghiera cristiana [su ciò v. Bunge, *Vasi di argilla*, op. cit. tr. it. 59-73], cui rimanda l'orientamento delle Chiese, l'altare essendone il «centro» [il «cuore»] e l'abside il capo), un «ri-volgere» a Dio (sul simbolismo del volto v. *supra*, cap. 2.2 n. 104), fisicamente e quindi simbolicamente, in attesa della seconda venuta. Non si tratta qui solo di un recupero «protologico», ma anche e soprattutto un'anticipazione escatologica («Vero santuario, prima ancora della condizione futura, è il cuore senza pensieri, mosso dallo Spirito. Tutto vi si celebra e si esprime *spiritualmente*»: Gregorio Sinaita, in Gouillard [a cura di], *op. cit.* tr. it. 199); inoltre, il tema dello «sguardo» è ovviamente suscettibile di significativi sviluppi in ambito iconologico.

²⁶⁰ Da cui l'immagine (dell'immagine-Cristo) di Dio nell'uomo è, oltre al suo essere «persona», il *noûs* (cfr. G. Lettieri, *La mente immagine: Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino*, in E. Canone [a cura di], *Per una storia del concetto di mente*, Firenze 2005, 66-77); sul tema, Bunge ha affermato che «'intelletto' (*noûs*) [...] si può tradurre con 'nucleo essenziale', 'persona' o, biblicamente, 'uomo interiore'» (*Vasi di argilla*, op. cit. tr. it. 32; cfr. *ibidem*, 10); al riguardo si veda anche id., «*Nach dem Intellekt Leben*»: *Zum sog. «Intellektualismus» der evagrianischen Spiritualität*, in W. Nyssen (ed.), «*Simandron, der Wachklopper*»: *Gedenkschrift für Klaus Gamber*, Köln 1989, 95-109. È significativo rilevare, a questo proposito, che il rapporto tra Dio e *logos* in Origene coincide con quello tra l'Uno e il *noûs* in Plotino (S. Lilla, *Nous*, DPAC, vol. II, 2431-2432); anche secondo sant'Agostino e altri padri, la seconda persona della Trinità, il *Logos*, «coincide» con il *noûs* plotiniano e porfiriano (*ibidem*, 2432). Ci sembra fondamentale, a tal riguardo, precisare che «per lo Ps. Dionigi Areopagita il *nous*, al pari degli altri 'nomi divini', non designa il primo principio considerato nella sua *μονή*, superiore al *nous* e alla sua *ousia*, ma si riferisce solo alla sua *πρόοδος*» (*ibidem*). Inoltre, il pensiero platonico e quello neopitagorico coevo oscillano, come Origene e Clemente d'Alessandria, tra identificazione e subordinazione tra *noûs* e primo principio (*ibidem*, 2431). Secondo sant'Agostino, che avrebbe reinterpretato la triade platonica Essere-Vita-Pensiero in termini trinitari (Lettieri, *La dialettica della libertà: assoluto e relazione in Plotino e in Agostino*, in R. Piccolomini [a cura di], *Interiorità e intenzionalità nel De Civitate Dei di S. Agostino*, Roma 1991, 143-174), la *mens* è *imago* «imperfetta» della Trinità (*Confessiones* 9-11 e *De Trinitate* 9-13; sul tema v. Hadot, *La structure de l'âme, image de la Trinité, chez Victorinus et chez Saint Augustin*, *Studia Patristica* 6 [1962], 409-442 e Lettieri, *La mente immagine*, cit., 99-122): «La *mens*, creata da Dio a sua immagine, riproduce in se stessa questa dialettica spirituale [della Trinità] tra unità della sostanza e trinità degli atti attraverso i quali si pensa e si vuole» (*ibidem*, 115, ove si rimanda a *De Trinitate* 9,5,8 e 14,6,8). Sulla relazione (nell'*imago*) tra *mens* e *persona* Lettieri ha scritto: «La *mens*, cioè, è in se stessa ricerca della relazione personale: coglie se stessa come desiderio e amore di sé, come sospensione, attesa, smarrimento, emozione, parto, abbraccio, gioia! Sarebbe un gravissimo fraintendimento degradare queste espressioni agostiniane a un'indebita irruzione dello psicologico o, peggio, del

sentimentale nella pura razionalità della teoresi. In effetti, è qui che sta la novità teoretica agostiniana: la *mens* vive di un parto interiore, si cerca, si conosce, *si incontra quasi fosse un'altra persona, proprio perché è imago, perché porta inscritta in sé la traccia indelebile dell'alterità divina* [...]. Dunque, la verità della *mens* non è la sua identità, ma *l'identità nella relazione, ovvero l'identità nell'Alterità, per l'Alterità, grazie all'Alterità assoluta*» (*La mente immagine*, cit., 117; corsivi nostri).

²⁶¹ Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 42-43 (v. anche *ibidem*, 43-44). L'immagine è la «perfezione protologica», la somiglianza la «perfezione escatologica» (Origene, *De Principiis* 3,6,1), che è possibile conseguire parzialmente in vita.

²⁶² Florenskij, *Le porte regali*, op. cit. tr. it. 43.

²⁶³ Non a caso «in greco sguardo si dice idea» (*ibidem*, 44). Sulla relazione tra «persona» (greco *hypóstasis*) e «volto» (greco *prósopon*) v. Schönborn, op. cit. tr. it. 34-36. In merito al carattere eminentemente «personale» dell'invocazione del Nome di Gesù si faccia riferimento a Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 171-173; sull'equivalenza *purusha* (sanscrito per «spirito»)-persona si veda Coomaraswamy, *La signification de la mort*. «*Meurs avant que tu ne meures*». *Etudes de psychologie traditionnelle*, tr. franç. Milan 2001, 125-127.

²⁶⁴ Si pensi, a mero titolo esemplificativo, al carattere sommamente immaginifico dello spiritualismo *hippie* e contro culturale, successivamente ben espresso, nella sua forma più ingenuamente politicizzata, dallo *slogan* sessantottardo «l'immaginazione al potere».



Conclusioni ESITI E PROSPETTIVE

«E tuttavia quello che [gli uomini] cercano potrebbe essere trovato in una sola rosa o in un po' d'acqua...». «Certo», confermai. E il piccolo principe soggiunse: «Ma gli occhi sono ciechi. Bisogna cercare col cuore».

A. de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*

Rileviamo ora alcuni punti fermi (e spunti) individuati come risultato nel corso della nostra ricerca:

1. L'esicasmò non è una tecnica, ma una prassi ascetica in cui la tecnica stessa può rivelarsi utile ed è certamente significativa dal punto di vista simbolico ed antropologico; in questo senso, non si potrebbe parlare, a rigore, di «tecnica di preghiera», ma di tecnica che orienta alla preghiera. Quest'ultima, in sé, può infatti essere successiva al (e del tutto indipendente dal) «momento tecnico», come appare in genere dalle fonti athonite analizzate (non, però, nel «Pellegrino russo»: v. p. 4), e il suo fondamento essenziale rimane la disposizione interiore. Vanno pertanto recisamente rifiutati gli eccessi opposti del diniego della tecnica quale componente rilevante del metodo stesso (idea che va contro, peraltro, le molteplici attestazioni delle fonti reperibili tra XIII e XIV secolo, oltre che ipotetiche ma verosimili considerazioni di ordine storico: cfr. pp. 3 e 4) e della riduzione dell'esicasmò a «tecnicismo spirituale» affine allo *yoga* (tesi che interpreta l'esicasmò in senso riduzionistico e forzosamente «concordistico», al di là della comparazione in sé, forse fuori luogo «in radice»): ciò che, arbitrariamente isolandone la componente psicofisica, implica il rischio esiziale di astrarla dal contesto di riferimento e dai suoi mezzi e fini essenziali. Si tratta, per l'appunto, di una tecnica *psicofisica*. Ad ogni buon conto, le rivalutazioni dell'utilità e dei simbolismi sottesi alla stessa tecnica, operate ad esempio da O. Clément, ci sono parse una solida base sulla quale costruire parte del nostro studio; di qui, pure, le possibilità comparative. D'altra parte, la discesa della mente nel cuore è favorita dall'utilizzo di una precisa «tecnica» (respirazione, posture e visualizzazioni di «centri mistici», il cuore essendo il «centro» sul quale va indirizzata *metodica-*

- mente* la prassi ascetica), certamente non vincolante e non producente la *théosis*, ma che, oltre ad essere efficace, può esprimere l'orientamento dell'ascesi esicasta, sia poiché evidenzia la partecipazione del corpo all'ascesi, alla preghiera e alla stessa «divinizzazione» – in tal senso si può ben parlare di «corpo orante» –, sia in quanto mette in luce le valenze «profonde» del corpo medesimo. Più generalmente, dunque, si può affermare che nell'ascesi cristiana il corpo, lungi dall'essere un semplice oggetto «agito» o uno strumento «reificato» ovvero meramente «funzionale», costituisce in ultima analisi un significato e un significante: ossia, un *simbolo* che, in quanto tale, rimanda ad «altro»;
2. il fine dell'esicasmo consiste essenzialmente, per usare le parole di san Paolo, nell'uscita dalla «carne del peccato» (*Rm* 8,3) per rientrare nel corpo, «tempio dello Spirito Santo» (*1Cor* 6,19)¹. Secondo A. Bloom (autore che peraltro non sottovalutava l'importanza dei «centri» nell'ambito del metodo esicasta), «è necessario dire una volta di più che tutte queste tecniche *non* costituiscono la vita in Dio, come non sono nemmeno la preghiera e la meditazione: esse fanno parte di una ricca asceti liberatrice che abbraccia tutto l'essere e che è per natura negativa. Quando l'attenzione è stata unificata nel luogo di perfetta concentrazione e pronta a ricevere e a elevare la sua preghiera, allora *soltanto comincia* l'opera spirituale»². Sulla base della distinzione paolina tra «carne» (greco *sarx*) e «corpo» (greco *sôma*), ci sembra possibile identificare due momenti – che ovviamente isoliamo per convenienza, ma che in realtà, pur distinti, non sono separati – nell'ambito dell'ascesi in oggetto: un'ascesi «purgativa», mirante alla mortificazione della «carne del peccato» operata attraverso digiuni, veglie, castità, metanie, letture, salmodie, lavoro manuale e altre forme di astinenze e «mortificazioni», e un'ascesi «attiva», avente il fine di predisporre il composto umano alla *théosis* mediante l'invocazione del Nome di Gesù e il conseguimento della discesa del *noûs* nel cuore (e, nello Pseudo-Simeone, l'onfaloscopia)³. Alla prima fase, funzionale alla fase «unitiva», corrisponde per analogia la Crocifissione (nei suoi due «momenti» di Passione e Morte: purificazione), alla seconda una «Resurrezione» riprodotta per «partecipazione parziale», quale «caparra» di quella pienamente conseguibile nella dimensione escatologica (illuminazione e unione): qui è chiara la stretta connessione tra esiti dell'ascesi ed escatologia. Da questo punto di vista, la «disciplina del corpo», oltre ad essere basata su *1Cor* 9,25-27, dà luogo a un'ascesi «passiva», che è funzionale ai fini di un'ascesi «catartica», in vista dell'«orientamento» che il praticante deve ricevere. In tal senso, «uc-

cidere la carne» significa «far risorgere il corpo»⁴ quale «corpo glorioso» (*Fil* 3,21). Ad ogni modo, questa mortificazione costituisce solo il primo passo (necessario ma non sufficiente in sé) nell'ambito di un efficace lavoro spirituale, cui essa predispone. A un'ascesi «purificatoria», fondata su un'attitudine mortificante la «carne del peccato», segue un livello più profondo di contemplazione, in cui, per l'appunto, il corpo «diviene» il «tempio dello spirito»⁵. Tale prassi «unitaria» è essenzialmente basata sulla reiterata invocazione che «restituisce» il «ricordo di Dio» e sulla «discesa della mente nel cuore» – quest'ultima essendo una procedura praticamente sconosciuta, *nella sua forma tecnica*, all'ascesi cristiano-occidentale⁶. I tre classici «gradi» dell'*iter* ascetico cristiano – «povertà spirituale», «dono di sé» e «unione con Dio» (ossia «purificazione», «illuminazione» e «perfezione» o «conoscenza») – si riferiscono rispettivamente alla Passione, Morte e Resurrezione-Ascesa al cielo di Cristo⁷, in questo modo producendo un'autentica «cristificazione»; in alchimia, in senso propriamente «trasmutatorio», si parlerebbe di «mortificazione», «sublimazione» e «trasmutazione» dell'anima;

3. per ciò che riguarda più precipuamente la questione dell'«emersione» della tecnica esicasta, è evidente come essa risulti variamente attestata nella detta ascesi tra XIII e XIV secolo. Lo sviluppo della tecnica, probabilmente dipendente dalla non chiara distinzione tra piano «naturale» e piano «sovranaturale» propria della teologia ortodossa, costituisce uno degli elementi per cui una siffatta disciplina è – abbastanza paradossalmente – maggiormente raffrontabile al sufismo (per non parlare del *nembutsu* o del *japa yoga*) che all'ascesi cristiano-occidentale (cfr. p. 6). Se da un lato, il metodo invocatorio non è dissimile, almeno nella «sostanza», da quanto è rinvenibile nell'ascesi cristiano-occidentale⁸, è anche vero, dall'altro, che la tecnica costituisce – a maggior ragione in una modalità relativamente «formalizzata» – un *unicum* in ambito cristiano, probabilmente non apparso improvvisamente nel corso del XIII secolo, ma «emerso» e trasposto dalla trasmissione orale – tipica di ambienti tradizionali – alla scrittura in forma «sistematica» (v. p. 4). Quanto appena detto, oltre a risultare di indubbio interesse storico e a poter far parlare gli studiosi di «metodo di orazione esicasta» in senso proprio, sembrerebbe essere legato alla constatazione di una crisi (effettiva!) – che coinvolgeva *in primis* la paternità spirituale, e quindi la possibilità della trasmissione stessa di aspetti significativi della tradizione –, ciò che avrebbe indotto i maestri esicasti a una più sicura fissazione del metodo per iscritto;

4. nelle sue varie forme, la tecnica respiratoria utilizzata nell'ambito dell'ascesi esicasta di XIII-XIV secolo appare destinata ai principianti (ad esempio in Palamas, Niceforo e Gregorio Sinaita); diversa è, secondo lo stesso Palamas e lo Pseudo-Simeone, la destinazione dell'onfaloscopia, e, secondo il primo, della postura «circolare» collegata all'onfaloscopia. Ciò potrebbe indurre a pensare – sempre che si stia trattando di un unico metodo esicasta, i cui «frammenti» possiamo reperire nei vari testi qui analizzati – che esistano, fin dal XIII secolo, almeno due «tecniche» ben distinte, e che in specie quella respiratoria sia semplicemente propedeutica, e quindi accessoria, rispetto alla «sostanza» dell'ascesi (l'invocazione del Nome di Gesù e la discesa della mente nel cuore: ossia una «interiorizzazione» del Nome, della «mente» e, laddove previsto e nei casi citati inizialmente, del respiro nel cuore). L'analisi del metodo suggerito dal «Pellegrino russo» (messo per iscritto nella seconda metà del XIX secolo), tuttavia, complica la questione inerente alla ricostruzione generale del quadro di riferimento, visto che, pur essendo probabilmente anch'egli un monaco athonita, consiglia una procedura sconosciuta – almeno a stare alle fonti da noi considerate – agli autori athoniti vissuti tra XIII e XIV secolo. Se, infatti, la coordinazione tra inspirazione/espiazione e alcune parole della preghiera è certamente destinata a praticanti esperti, almeno il secondo dei primi due passaggi (unione della mente e del cuore e coordinazione tra singole parole e battiti cardiaci, quest'ultima essendo un *unicum* di particolare difficoltà tecnica) non costituisce una prassi ad uso di principianti: si tratterebbe quindi, con tutta evidenza, di un *altro* metodo, che, maggiormente «tecnicizzato» e caratterizzato da una diversa destinazione rispetto a quello classico athonita, potrebbe al limite riprendere alcuni elementi di quest'ultimo, inserendovi alcune pratiche ad esso completamente ignote (ovvero, forse, trasmesse per via orale e non fissate per iscritto nel XIII-XIV secolo). D'altro canto, non è da escludere né una doppia «tradizione sotterranea» resasi rispettivamente manifesta nel XIII e, dopo un periodo di «eclissi», nel XIX secolo, e parzialmente proseguita ovvero parzialmente «riepilogata» dal «Pellegrino», né una complementarità, simbolicamente connotata, tra discesa della mente nel cuore e onfaloscopia;
5. Gregorio Sinaita, come Niceta Stethatos, parla espressamente di una contemplazione delle «immagini» (greco *noémata*), che costituisce una eccezione alla usuale (e ben giustificata, almeno per quanto concerne gli stadi non «finali» dell'ascesi) interpretazione dell'esicasmò quale «aniconismo mentale»⁹. Tale esito della prassi ascetica non costituisce

un'attività «immaginativa» (affine a quella, strumentale, di sant'Ignazio: cfr. p. 6) o meramente «concettuale» – il *noûs* essendo stato liberato dalla produzione delle *phantasíai* ed essendo «sovraordinato» rispetto alla facoltà discorsiva (*diánoia*) –, ma una contemplazione per l'appunto «immaginale» («noetica»): sono qui palesi le interrelazioni tra asceti e mondo immaginale (la teologia ortodossa si caratterizza – sarà ormai abbastanza evidente, trattandosi di una «scienza» – per un ben determinato sistema «olistico» di corrispondenze e analogie)¹⁰. Nella «pace del cuore» (*hesychía kardías*) il *noûs* può esercitare la sua attività peculiare, il «ricordo di Dio»¹¹; e la «purezza di cuore» (*katharótes kardías*) è indotta dalla «custodia» di quest'ultimo, esercitata mediante la «vigilanza» nelle forme dell'«attenzione» (*prosoché*) e della «sobrietà» (*nêpsis*)¹²: vi è dunque una strettissima relazione tra il cuore «pacificato» e il *noûs* purificato e ricondotto al cuore¹³, cui rispettivamente rimandano la *contemplazione* e la *meditazione*;

6. sussiste una netta distinzione tra esicasmò e «asceti» cristiano-occidentale postmedievale (si pensi ad esempio a Ignazio di Loyola¹⁴, e al suo metodo «immaginifico»)¹⁵; a questo proposito, è necessario affermare che la *théosis* esicasta sembrerebbe più comparabile con la *baqâ'* (arabo per «permanenza») sufi che con la finalità degli esercizi ignaziani (la «salvezza dell'anima»), e a maggior ragione che con il *nirvâna* buddhista, affine a sua volta al *fanâ'* (arabo per «estinzione») sufi¹⁶; eppure, non ci pare vi sia una contraddizione tra «salvezza» e *théosis*, entrambe rimandando alla prassi eminentemente cristiana di «santificazione» (la prima con riferimento all'altro mondo, la seconda a questo: ma come «caparra»). È anche vero che il menzionato carattere «negativo» dell'esito dell'asceti sul praticante emerge chiaramente, in contesto cattolico, ad esempio in san Giovanni della Croce¹⁷. Infine, in merito alla relazione tra esicasmò e asceti cristiano-occidentale, sebbene sia opportuno evidenziarne la difformità delle prospettive tra il primo e, ad esempio, il metodo ignaziano, ci sembra tuttavia degna di analisi circostanziata la questione di un esicasmò «di» Occidente o «in» Occidente¹⁸: ciò riallacciandosi a quanto abbiamo già scritto in altra sede in relazione ad A. Scrima¹⁹;
7. più generalmente, il XIII secolo costituisce, a livello ascetico, antropologico e artistico (e quindi, ultimamente, teologico: si tratta di piani tutti inestricabilmente legati poiché «punti di vista» di un medesimo contesto culturale e spirituale), un inequivocabile *turning point* in relazione alla «separazione» tra Oriente e Occidente cristiano: si pensi anche alla ricezione della tesi palamita delle «energie» divine in ambito

orientale, dottrina che, oltre ad avere per l'appunto notevoli effetti in contesto antropologico, iconografico e ascetico, segnalò e talora esacerbò alcune tendenze «strutturali», in ciò acuendo la «scissione» con l'Occidente latino²⁰: una scissione di certo non improvvisamente avvenuta nel 1054, e tanto meno priva, ad ogni buon conto, di «approfondimenti» successivi.

Per concludere, non ci pare fuori luogo qualche riflessione sulla visione cristiana della corporeità (e sulle sue «ricadute» di ordine dottrinale sul piano dell'ascesi), anche in riferimento al mondo cristiano-occidentale. A tal proposito, eloquente è un passo di san Paolo: «'Tutto mi è lecito!' Ma non tutto giova [...] il corpo poi non è per l'impudicizia, ma per il Signore, e il Signore è per il corpo [...] Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta? Non sia mai! [...] *Qualsiasi peccato l'uomo commetta, è fuori del suo corpo; ma chi si dà all'impudicizia, pecca contro il proprio corpo. O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartiene a voi stessi?* Infatti siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo» (1Cor 6,12-20)²¹. Il corpo costituisce dunque la modalità di espressione «esteriore», il «simbolo» dell'anima, che, secondo san Tommaso, ne è la «forma sostanziale»²². Correlativamente, la «persona» non è il «corpo» ovvero l'«anima» da soli, ma il «composto», la «totalità», l'«unità» costituita da entrambi, non separati ma «interpenetrati» e ultimamente indivisibili²³ (anche *post mortem*: si pensi al dogma della resurrezione del corpo). Il «corpo», come l'«anima», ha carattere ambivalente, e può divenire «spirituale» così come l'anima può decadere a uno stadio «carnale»²⁴. Allo stesso tempo, esso è «volto» e «velo»²⁵ diafano: «Nell'uomo decaduto [...] *il corpo simultaneamente esprime e nasconde la persona*, in modo tale che esiste tra questa e il suo corpo un rapporto di identità e di differenza, tragicamente ambiguo. Il corpo [...], fondamentalmente, è *qualcuno*, è la manifestazione, il linguaggio di una persona [...] Nella Bibbia, l'uomo è così designato sia come 'carne animata', sia come 'anima vivente'. L'uomo non *ha* un'anima, egli è un'anima vivente; non *ha* una carne, è carne animata. Gli organi fisiologici simboleggiano e in un certo senso danno un corpo a questa o quella dimensione della *psiche*. Le 'viscere', e più precisamente l'utero, designano la compassione, la misericordia: ciò che una madre prova per il proprio figlio, dal profondo della propria carne. Le 'reni' significano quella parte di noi in cui viene elaborato il desiderio. Il 'cuore' poi è il punto più centrale dell'uomo, quello in cui si compiono le scelte fondamentali. La 'carne' è dunque l'uomo nella sua interezza, ma, precisiamolo immediatamente, nei suoi limiti di creatura»²⁶.

Sarà dunque bene ripetere che la relazione teologia-iconografia-antropologia-ascesi è centrale nel Cristianesimo ortodosso, ove l'unità del composto umano è tripartita (*sôma-psyché-pneûma*): così come si afferma tradizionalmente l'Unità e, simultaneamente, la Trinità divina. L'uomo è immagine di Cristo, dunque «immagine dell'immagine» di Dio Padre (ciò che produce rilevanti suggestioni anche in ambito, per l'appunto, «immaginale»). Non a caso, la Trinità «in atto» può essere colta, per analogia, nel linguaggio (a sua volta espressione e «prodotto» del corpo), ove la triade *noûs-logos-pneûma* «riproduce» la Trinità medesima²⁷: il *noûs* costituendo la facoltà attraverso cui ci si «predisporre» alla parola (il «Padre»), il *logos* la parola medesima (il «Figlio») e il *pneûma* il *flatus vocis*, «soffio» emesso *simultaneamente* alla parola (oltre che, secondo sant'Agostino, *relazione* tra Padre e Figlio: lo «Spirito Santo») ²⁸.

In relazione a quanto appena detto, la preghiera del cuore può essere intesa anche quale *endiáthetos logos* («parola interiore») ²⁹. Quest'ultimo scaturisce dalla «discesa» della parola «silenziosa» con il *noûs* purificato e il respiro nel cuore pacificato, luogo elettivo della «quiete interiore» (*hesychía*, che dunque è al tempo stesso il fine, il mezzo e la disposizione della pratica medesima) ove sgorga la Parola. La stessa relazione tra parola («luce»: *logos*) e silenzio («tenebre», «nulla») ³⁰: Dio come *noûs* «puro», «potenza») riproduce per analogia quella tra Figlio-Verbo e Padre ³¹, per il tramite del soffio-Spirito Santo ³² (per la cui «opera» il Verbo si incarna) ³³: per questo, potremmo dire, gli esicasti spesso esortano a unire invocazione e respiro e a farli discendere nel cuore. Ecco perché la preghiera cristiana, «elevazione della mente a Dio» (secondo il punto di vista cristiano-occidentale, che tende a sottolineare la trascendenza di Dio, e quindi a trovarLo al di fuori di sé), è una reale partecipazione alla vita divina (latino *circumincessio*; greco *perichóresis*). In base a tutto ciò, si può dire che *l'uomo «realizza» in sé* – nel senso che ne viene inabitato «consapevolmente» – *la Trinità*: ciò che avviene, a maggior ragione, nella «divinizzazione». Inoltre, «poiché lo Spirito, in eterno, è il 'soffio che enuncia il Verbo', quando il soffio umano enuncia il Nome del Verbo incarnato, esso si unisce al soffio di Dio e l'uomo, come dicevano gli spirituali bizantini, 'respira lo Spirito'. Il sangue, liquido come l'acqua, salato come il mare, rosso e caldo come il fuoco, sembra la linfa del mondo in via di pneumatizzazione» ³⁴. I due ritmi fondamentali del corpo umano (respirazione e circolazione, insieme al battito cardiaco), integrati nella preghiera, possono dunque divenire «celebrazione» ³⁵.

Ovviamente, le tesi teologiche e antropologiche (in relazione alle quali la nozione di persona è centrale) sfociano nella prassi ascetica (anch'essa, come già notato, tripartita), che è fondamentalmente una «preparazione alla mor-

te» (in ciò recuperandosi un classico *topos* dell'ascesi classica ed ellenistica, e non solo), attraverso la pratica della *nêpsis* («sobrietà», «vigilanza»), oltre che del «pensiero della morte» e del «ricordo di Dio». Peraltro, per i primi cristiani, più che una *religio* il Cristianesimo si configurava significativamente come una (la) *philosophía*. E, da questo punto di vista, è forse possibile considerare l'esicasmò una «filosofia», alcuni tra gli elementi essenziali della *áskesis* ad esso relativa essendo *mneme toû Theoû*, *nêpsis* e preparazione alla (tramite il pensiero della) morte: nozioni peraltro, come è ovvio, strettamente connesse. Filosofare, ovvero praticare la *hesychía*, quindi, significa *esercitarsi a morire*, ossia a vivere: secondo l'antico adagio, «muori a te stesso prima di morire, così da vivere dopo la morte». A tal proposito, si può ben dire che la posizione «circolare» assunta dall'esicasta – che, forse non a caso, risulta connessa, con l'onfaloscopia, a uno stadio «progredito» dell'ascesi – esprime, come «punto di passaggio», il ritorno «sublimato» e *cosciente* allo stato prenatale: il grembo materno della Chiesa accoglie il praticante – lo testimonia la stessa posizione «embrionale» –, ed egli sta per «rinascere» nel Regno di Dio³⁶. Nella vita «ordinaria», il ventre materno è la nostra prima tomba, e quindi il luogo del nostro primo «distacco» (uno dei nomi della «sofferenza») nel mondo: nascere è, quindi, *incominciare a morire*. D'altro canto, la vita autentica – l'ascesi, dunque – è un «procedere a ritroso», *controcorrente*, che si compone della perdita dei nostri anni e *rovescia*, in tal modo, l'*iter* naturale dell'esistenza; ed è pure, ultimamente, il tempo che passa affinché il Signore ci venga incontro: «Quando penso che l'eternità deve ricevermi, mi persuado allora che il nascere è morire, il morire è la vita» (san Gregorio Nazianzeno).

Vieste-Roma, settembre 2010-giugno 2012

NOTE

- ¹ In *Ef* 6,12 è chiaramente affermato che la lotta non è contro il corpo, ma contro le «potenze maligne».
- ² Bloom, *cit.* tr. it. 48 (la trattazione sui quattro «centri» considerati da Bloom è *ibidem*, 23-39).
- ³ *Ibidem*, 8-17 (in particolare 14-16).
- ⁴ *Ibidem*, 15.
- ⁵ *Ibidem*. È pur vero che, *stricto sensu*, la fase finale dell'ascesi è eminentemente «passiva», visto che ciò che si riceve (la «divinizzazione»), inattingibile dall'uomo per sé, è gratuita elargizione della Grazia. Inoltre, come accennato, la distinzione di cui sopra non va intesa come rigida separazione «cronologica» tra i vari «momenti» dell'ascesi (altrimenti non vi potrebb-

be essere «comunicazione» tra i differenti «livelli»): ad esempio, secondo Gregorio Sinaita la caratteristica predominante (ma non esclusiva) della prassi monastica «introduttiva» è il «servizio dell'obbedienza» mirante alla purificazione, quella della *praktiké* è la ricerca dell'illuminazione, quella della *theoría* è la ricerca della perfezione (Rigo, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, op. cit., LVI; per la distinzione tra *praktiké* e *theoría* v. il riferimento *supra*, cap. 1.1 n. 25 [*praktiké* e *gnostiké* in Evagrio]); ed è ben chiaro che, dipendendo ultimamente da Dio, le «acquisizioni» in oggetto – che in certo modo si «intepenetrano» – possono essere perdute (a maggior ragione quelle relative agli stadi finali dell'ascesi).

⁶ Per una limitata ma significativa eccezione (*oraison cordiale* di J. Aumont) si veda Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 71-75.

⁷ Su ciò si veda, con particolare riguardo per il punto di vista iconologico, Lindsay Opie, *Il significato iniziatico delle icone pasquali*. I, CR 2 (1975), tr. it. 164-176 e id., *I sensi esoterici delle icone pasquali*. II, CR 4 (1975), tr. it. 373-394.

⁸ Sulla questione si veda R.P. Coomaraswamy, *The Invocation of the Name of Jesus: As Practiced in the Western Church*, Louisville 1999.

⁹ Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 39 n. 118, 43 e 60.

¹⁰ D'altro canto, l'utilizzo dell'«immaginazione» in ambito ascetico e iconografico – con le relative «interconnessioni» del caso – ha costituito un tema sviluppato nella seconda parte della nostra trattazione (*supra*, in specie capp. 2.2 e 2.3).

¹¹ Secondo quanto riportato di Diadoco in Guillaumont, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, cit., 2286. L'espressione «*besychía kardías*» è variamente attestata in Esichio (*ibidem*).

¹² V. quanto è riportato di Esichio *ibidem*.

¹³ Si può infatti ben dire che il *noûs* è l'«occhio del cuore», e che il primo è il «mezzo» della «visione», laddove il secondo ne è il «luogo». Sulla relazione tra *kardía* e *noûs* v. *ibidem*, 2285-2287; in Esichio, ove coincide con la *nêpsis* e con la *prosoché*, la *phylaké kardías* trova il suo più ampio e preciso utilizzo (*ibidem*, 2286; per riferimenti alla «porta del cuore», che va per l'appunto costantemente «salvaguardata», v. ciò che del medesimo Esichio riporta Guillaumont *ibidem*).

¹⁴ Si pensi pure al carattere del rosario cattolico, che, oltre a unire il Nome di Maria a quello di Gesù, costituisce una preghiera accompagnata da una meditazione «immaginativa». Al proposito, si può affermare che esistono alcune somiglianze «formali» tra rosario (rivolto *in primis* alla Madre di Dio) e «preghiera del cuore» (rivolta a Cristo): ambedue utilizzano una formula di preghiera evangelica, caratterizzata da un testo «sintetico» e continuamente ripetuto. Sulla questione delle influenze della «preghiera monologica» sullo sviluppo del rosario si esprime positivamente C. Stewart, *Cassian the Monk*, New York City-Oxford 1998, tr. rom. Sibiu 2000, 186 (ringrazio il p. I. Ionaşcu per il suggerimento).

¹⁵ Cfr. l'«immaginazione del luogo» proposta negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, in radicale contrasto con l'«iconoclasmo interiore» proprio dell'ascesi esicasta (Montanari, *La fatica del cuore*, 43 e nn. 130 e 131), tutta orientata sulla ricerca del luogo del cuore attraverso la «vista interiore».

¹⁶ Sulle varie «stazioni» spirituali (*maqamât*) in contesto sufi («stati [arabo *ahwâl*] divenuti permanenti») si veda tra l'altro Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islâm* (1969), tr. it. Roma 1979, 80.

¹⁷ Per l'unione dell'anima con Dio è infatti richiesto «il perfetto spogliamento e vuoto nelle sue potenze» (San Giovanni della Croce, op. cit. tr. it. 83 [= *Salita del Monte Carmelo*): un tale esito parrebbe orientato verso una reale distruzione della «personalità» (nel senso di «individualità»: cfr. quanto riportato da F. Ciardi nella sua *Introduzione* a San Giovanni del-

la Croce, *Notte oscura*, tr. it. Roma 2006, 12). Cfr. quanto scritto *supra*, nella «Introduzione», con riferimento a M. Eckhart.

¹⁸ Si veda ad esempio A. Louf, *Quelques constantes spirituelles dans les traditions hésychastes en Orient et en Occident*, *Irénikon* 4 (2001), 502-509 (per lo spunto di cui sopra ringrazio E. Montanari); a questo proposito, emblematiche sono le «iniziazioni» alla preghiera di Gesù che Scrima impartì anche a religiosi di confessione cristiano-occidentale (v., tra le altre testimonianze, quella della Sœur Noëlle Devilliers, *Ce que fut dans ma vie la rencontre du père André Scrima*, *Contacts* 203 [2003], 265). Particolarmente significative, in quest'ottica di «ecumenismo monastico intracristiano», potrebbero rivelarsi da un lato la ricostruzione della storia del monastero «amalfitano» del Monte Athos, che fu attivo anche oltre lo scisma, e di cui oggi sono visibili solamente i resti (su ciò v., ad esempio, V. von Falkenhausen, *Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos*, in S. Chialà, L. Cremaschi [a cura di], *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, Magnano [Bi], 101-118), dall'altro l'analisi di alcuni importanti documenti pontifici ugualmente successivi al 1054 (v. A. Mercati, *Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del Monte Athos*, *OCF* 18 [1952], 89-112). Epperò, è anche da precisare che, forse a causa di un certo «esotismo» ormai connaturato alla «cultura occidentale», sia gli studi scientifici che la stessa Chiesa sembrano aver trascurato una «tendenza» mistica significativa (e certamente «ortodossa») di ambito cattolico, di cui il libro di P. de Jaegher, S.J., *La vita di identificazione con Gesù Cristo* (1927), tr. it. Torino 1932, costituisce un eccellente esempio; un approfondimento della «corrente» in questione, eventualmente anche in senso comparativo, è certamente auspicabile (sulle differenze tra esicasmo bizantino e mistica «unitiva» cattolica v. comunque *supra*, «Introduzione», n. 22).

¹⁹ Toti, *Religious Morphology, Hermeneutics and Initiation in Andrei Scrima's Il Padre Spirituale (The Spiritual Father)*, *ARIES* 11/1 (2011), 77-97. Per inciso, va detto che il taglio «ecumenico» degli scritti di Scrima – teso, tra l'altro, a una rielaborazione «intellettuale» della patristica – è testimoniato, tra l'altro, dalla sua collaborazione (anonima) a *Concilium (Jérusalem: réflexion sur une cité «unique et universelle» pour les trois religions monothéistes*, *Concilium* 155 [1980], 117-129).

²⁰ Si pensi anche alla sistematizzazione tomista delle «potenze dell'anima» («riunione» di intelletto e volontà).

²¹ Corsivo nostro.

²² San Tommaso, *De anima* 1,9.

²³ Clément, *Corps de mort et de gloire*, op. cit. tr. it. 6, ove è citato a sostegno un testo attribuito a Giustino martire (PG 6,1585b): da ciò l'evidenza che ad essere «divinizzato», oltre all'«anima», è anche il corpo.

²⁴ Clément, *Corps de mort et de gloire*, op. cit. tr. it. 7-8.

²⁵ *Ibidem*, 11.

²⁶ *Ibidem*, 6-7 (primo corsivo nostro).

²⁷ Una tale analogia tra Dio e l'uomo distingue quest'ultimo, nella sua «pienezza», dal resto della creazione, di cui egli è «sovrano» (vicario del Creatore).

²⁸ Cfr. *La Trinità*, op. cit. tr. it. 276 (l'amore è «una vita che unisce»). Il Padre è infatti *amans*, il Figlio *amatus*, lo Spirito *amor* (*ibidem*, 213-214).

²⁹ In merito all'*endiáthetos logos* nell'ascesi antica, e sul tema più generale del dialogo socratico, v. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit. tr. it. 43-49.

³⁰ Ovviamente non inteso nel significato che del termine dà la filosofia occidentale moderna.

³¹ Il Padre si rivela in Cristo: ossia nel Suo volto, che può essere «veduto» (di qui l'iconografia), e nella Sua voce, che può essere «udita» (*auditus fidei*, donde il carattere «orale» della trasmissione tradizionale, su cui insiste molto il cattolicesimo).

Esiti e prospettive

³² Per l'«analogia» tra Spirito Santo e soffio dell'uomo cfr. *Gn* 2,7. Si noti pure che il Nome di Gesù è stato definito «respiro del silenzio» (Clément, *Corps de mort et de gloire*, op. cit. tr. it., 76).

³³ È Maria, *in quanto vergine*, a generare il *Logos* per opera dello Spirito Santo: ciò che, secondo Eckhart, è il fine cui deve tendere ogni uomo, e che si manifesta nel «fondo dell'anima» per mezzo di un radicale «distacco» (Vannini, *Introduzione a M. Eckhart, Sermoni tedeschi*, tr. it. Milano 1997⁵ [a cura di M. Vannini], 15-24).

³⁴ Clément, *Corps de mort et de gloire*, op. cit. tr. it. 42 (Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa* 8).

³⁵ Cfr. Clément, *Corps de mort et de gloire*, op. cit. tr. it. 43 (v. anche p. 52).

³⁶ Conferma ciò l'analogia tra tale «seconda nascita», rappresentata dal «battesimo dello Spirito», e le lacrime del parto, richiamate da molte fonti (Montanari, *La fatica del cuore*, op. cit., 160); cfr., in proposito, *Ger* 6,24. Ringrazio il p. Ionașcu per avermi suggerito la riflessione di cui sopra.



POSTILLA

Questo libro costituisce una meditata rielaborazione della mia tesi di dottorato, già messa a fuoco da studi precedenti, quindi approfonditasi e precisatasi (anche dal punto di vista dello «stile») nel corso del periodo posteriore alla sua difesa. Il lavoro in oggetto raccoglie e rifonde in maniera ragionata, tra l'altro, alcuni articoli pubblicati negli ultimi anni (in ordine cronologico: *Il «rinnovamento esicasta». Ascesi ed iconografia tra Oriente ed Occidente [XIII-XV secolo]*, SMSR 73/1 [2007], 165-186; *The Hesychast Method of Orison: Its Anthropological and Symbolic Aspects*, IJSCC 8/1 [2008], 17-32; *L'ermeneutica quale veicolo di un «ecumenismo profondo» tra metodologia storico-religiosa e prassi spirituale*, OCP 75/2 [2009], 411-429 [qui in particolare le pp. 414-419]; *Figure del mundus imaginalis: ascesi, iconografia, sogno, morte*, Perennia Verba 11 [2009], 192-224), escludendo altri contributi a motivo del loro carattere «eterogeneo» rispetto a quanto qui presentato, ovvero per una loro non ancor piena maturazione. La fitta rete di «corrispondenze», rimandi ed *excursus* interni costituisce un carattere significativo dell'opera, cui non ho voluto rinunciare.

L'assidua frequentazione, oltre che di alcuni corsi presso il Pontificio Istituto Orientale, delle attività svoltesi presso l'istituzione di riferimento – l'Università degli Studi di Messina – e la costante collaborazione con la cattedra di «Storia delle Religioni» presso l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza» hanno senza dubbio costituito uno stimolo decisivo per una ricerca che voleva essere rigorosa senza risultare arida: obiettivo non semplice, in specie di fronte a temi tanto affascinanti quanto profondi e costitutivamente «sfuggenti»; non meno importanti sono stati (senza contare le conferenze, le svariate letture, le stesse esperienze di vita connesse) i colloqui con numerosi esperti e cultori dei temi qui trattati, alcuni dei quali posso ormai annoverare tra i miei amici. Vari soggiorni di studio, inoltre, hanno certamente contribuito ad affinare la dissertazione in oggetto, che si basa anche su alcune acquisizioni esposte nel mio più generale *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta* (Roma-L'Aquila 2006): tra i suddetti soggiorni, non posso non ricordare un semestre passato, grazie a una borsa «Fulbright» offerta dal governo

statunitense e da quello italiano, presso due Università statunitensi (University of California, Berkeley, e University of South Carolina, Columbia, giugno-dicembre 2008), che mi ha consentito di usufruire di eccellenti biblioteche e di discutere con alcuni dei più rispettati specialisti in tema di «tecniche psicofisiche» di ambito ascetico e di *mundus imaginalis*; un breve ma significativo periodo in Romania, in occasione del Congresso della «International Association for the History of Religions» (settembre 2006), ove ho anche avuto la possibilità di accedere al «Fonds André Scrima», conservato presso il «New Europe College» di Bucarest; due soggiorni (per un totale di circa 25 giorni di permanenza, nel 2005 e nel 2006) sul Monte Athos, ovvio e imprescindibile punto di riferimento in specie per l'analisi *in situ* del «metodo di orazione esicasta» (e del suo attuale stato); la partecipazione al Congresso della appena menzionata I.A.H.R. (settembre 2009, Università degli Studi di Messina).

Il libro in oggetto è, chiaramente, ben lungi dall'aver carattere definitivamente esaustivo; esso, oltre a prendere spunto dall'esicasmismo – in particolare nella seconda parte – con l'intento di analizzare temi non strettamente propri dell'ascesi in oggetto, conserva un'impostazione «problematica» che ritengo pressoché inevitabile in contesti come quello qui affrontato. Lo «scavo» ermeneutico e comparativo (morfologico e storico: senza dimenticare quello operato in me stesso), che si nutre di raffronti spesso impervi ma – credo – non privi di una qualche utilità, è unicamente finalizzato a suggerire distinzioni ed eventuali affinità tra i referenti esaminati, in tal modo individuandone il carattere precipuo. Ovviamente, in uno studio scientifico, lo scarto tra «realtà» e sua piena restituzione è reso profondo anche dall'ineluttabile (talora inconsapevole!) utilizzo di categorie occidentali: è pur vero che, senza queste, non ci si sarebbe potuti impegnare in un tentativo di comprensione generale, per quanto parziale esso possa risultare.

L'originalità della ricerca – mi pare – è ampiamente dimostrata dai temi affrontati (discussione analitica delle «tecniche del corpo» in contesto athonita tra XIII e XIV secolo, con speciale riguardo per l'aspetto storico della questione [v. in particolare il p. 4 delle «Conclusioni», implicitamente connesso alla questione della tradizione come «trasmissione», in principio orale]; *mundus imaginalis* e applicazione dell'«immaginazione» in ambito iconografico e ascetico, con specifico riferimento ai temi dell'immagine, della *memoria Dei* e, più generalmente, in prospettiva, della memoria *tout court* e delle sue implicazioni; ermeneutica e rapporto tra metodo storico-religioso e prassi spirituale) e dall'attenzione ai simbolismi ad essi inerenti, relativamente a una forma ascetica che non ha certo conosciuto la diffusione – e, di rimando, le talora volgari banalizzazioni – dello *yoga* o del sufismo: ciò a riprova delle patologie «esotistiche» ed «esoterizzanti» che da qualche tempo affliggono l'Occidente. Mi sembra anche che le acquisizioni qui conseguite possano rivelarsi di un qualche interesse, anche al di là della «comunità scientifica», pur nella consapevolezza della possibilità di ulteriori, più circostanziati sviluppi. L'utilizzo diffuso di autorevoli studi più o meno recenti vuole peraltro mostrare, oltre che l'attualità dell'esicasmismo nel Cristianesimo orientale, da un lato l'apparente sproporzione tra la

«discrezione» di queste ermeneutiche «sotterranee» e il loro carattere tutt'altro che marginale, dall'altro il fatto che il recupero della tradizione si opera, soprattutto oggi, per vie piuttosto tortuose. Se anche fosse vero che «non si trasmette che l'errore», sembrerebbe che alcune sfumature fondanti la dottrina cristiana (ad esempio, l'opposizione tra «corpo» e «carne» e le distinzioni interne all'«anima») siano state quasi «occultate» nel contraddittorio magma moraleggiante che correntemente attanaglia la Chiesa cattolica «ufficiale», e totalmente incomprese dall'Occidente, che si dibatte spesso tra un materialismo non molto aggiornato e uno spiritualismo inane. D'altra parte, il potere delle idee e delle immagini – mai così pervasivo, nella civiltà artificiale della «virtualità liquida»: ma si dovrebbe parlare, a rigore, di «fantasie» – costituirebbe un ulteriore, sterminato tema di riflessione: non è però questa, come si potrà ben comprendere, la sede più adatta per definirne le fonti, i contenuti e le «deviazioni» operate a partire da un punto di origine (e dai suoi fedeli «sviluppi») che appare ormai quasi lettera morta.

Come è naturale che sia, un lavoro di ricerca – nella migliore delle ipotesi – offre qualche solida acquisizione, e al tempo stesso pone molte questioni (che spesso, inizialmente, non si sarebbero neppure potute immaginare). Anche in questo caso, le (presumibili) risposte hanno determinato nuove domande: si tratta di un esito in certo senso affine, sul piano «profano» dell'argomentazione scientifica, alla *epékthesis* di cui parlano alcuni Padri. Da questo punto di vista, le prospettive dischiuse dal libro – talora accennate in forma di ipotesi di lavoro, e dunque da sottoporre sistematicamente a verifica – e gli spunti per ulteriori approfondimenti non mancano: tra i tanti, vorrei ricordare, per l'appunto, i temi della funzione e del significato del corpo (diffusamente trattato, ma certamente suscettibile di analisi ancor più dettagliate) e degli «esercizi spirituali» (solo abbozzato) nel contesto dell'ascesi di età tardo-antica. In particolare, quest'ultimo argomento, a cui ho ultimamente lavorato, si lega, oltre che alla questione del passaggio di alcune «tecniche» dal mondo greco-romano a quello cristiano (una per tutte: la *nêpsis*), al significativo problema della ricezione e risemantizzazione di alcuni termini utilizzati in contesto «filosofico»: si pensi alla medesima *nêpsis*, a *prosoché* o a *prósopon*. Nella ascesi cristiana, l'orientamento di fondo è tutto teso verso lo scopo della «distruzione» della propria individualità (cfr. 2Cor 10,15): «Nell'incontro con un 'tu' che porta il nome antichissimo di 'padre'», si genera l'«essere-persona» dell'uomo, che «in senso assoluto [...] si realizza unicamente nell'incontro con il 'tu' di Dio» (G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft* [1988], tr. it. Magnano [Bi] 1991, 18). In certa misura, ciò che è autenticamente *personale* è, al tempo stesso, «universale»: è dunque la nozione di «persona» a costituire l'aspetto centrale dell'antropologia (e della teologia) cristiana, sebbene alcune importanti e autorevoli eccezioni inducano forse a una comparazione più «ardita», tendente ad accostare esiti mistici «sovrapersonali» (cfr., tra gli altri, san Giovanni della Croce e M. Eckhart). Ad ogni modo, è pacifico che il concetto di persona, «*relatio subsistens*» che assume un particolare significato se accostata al soffio dello Spirito (come «alito», «respiro», e in quanto relazione tra le altre due Persone), è stato oggetto di una lunga e complessa specu-

lazione in ambito occidentale, i cui esiti hanno profondamente informato la nostra civiltà.

Una delle migliori definizioni di «esicasmo» che ritengo di avere rinvenuto è singolarmente fornita, *lato sensu*, da un celebre santo cattolico, lontano sia «fisicamente» che «culturalmente» dalle vertiginose asprezze dell’Athos, ma a ben guardare non così distante in termini di «attitudine spirituale». Dice san Giovanni della Croce: «Il Padre pronunciò una parola, che fu Suo Figlio, e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall’anima» (*Spunti di amore*, in san Giovanni della Croce, *Opere*, tr. it. Roma 1975³, 1095 n. 21). L’esicasmo come *ascolto* della Parola eterna nel silenzio (cfr. greco *hesychía*): credo che difficilmente possano esserci parole più significative e «sintetiche» per restituire – per quanto ciò sia possibile – il «senso» dell’ascesi esicasta (cristiana), oltre che per rafforzare l’idea di una Chiesa che, seppure oggi apparentemente «eclissata», nei suoi esponenti più qualificati manifesta una profondità in certo senso ancora operante. D’altra parte, mi pare degno di nota che la Chiesa cattolica non abbia mai considerato eterodosso quel magistrale compendio di spiritualità che è la «Filocalia» (E. Montanari, *La fatica del cuore, Saggio sull’ascesi esicasta*, Milano 2003, 178): se lo avesse fatto, essa avrebbe infatti, in certa misura, «negato» se stessa.

Eviterei lunghe liste di ringraziamenti, che spesso hanno come unico esito quello di tener fuori amici che meriterebbero menzione. Chi mi ha seguito in questi anni, a cominciare dai miei cari (viventi e trapassati), sa che lo ricordo con affetto. Non posso però dimenticare alcune persone, senza le quali la pubblicazione di questo lavoro sarebbe stata, per varie ragioni, impossibile: il dott. S. Bagnoli, S.E. card. J. Ries, il prof. N. Spineto, la prof.ssa G. Gasparro, il prof. E. Montanari; un pensiero affettuoso rivolgo agli amici statunitensi (in particolare al prof. J.S. Cutsinger e al prof. R. Fastiggi), alla dott.ssa G. Leone, grazie alla quale vedo con gli occhi del corpo, e agli amici religiosi, grazie ai quali ho cominciato a «vedere» – ma il cammino è appena all’inizio! – con quello della «mente»; vorrei anche indirizzare un ringraziamento particolare al prof. J. Lindsay Opie, al prof. G. Casadio, all’Archimandrita I. Ionaşcu, all’Archimandrita A. Mandanikiotis, a V. Severino, A. de Luca, R. Turrini Vita, G. Ferri, D. Tessore, G. Tosetti, O. Cataldi, S. Santi, A. Manzella, P. Chessa e M. Moretti per la revisione del testo, per i consigli e per l’amicizia sincera. Dedico questo libro – molto travagliato, sia per la difficoltà propria dei temi trattati che per alcune vicissitudini personali: o forse, semplicemente, per un personale «destino» che sta scritto nei penetranti del tempo – a Fausto, Jenny e Michael, i cui volti e sguardi, in modi, tempi e per ragioni diverse ma complementari, hanno lenito la mia costitutiva «malinconia». R.M. Rilke, in una delle sue più belle poesie, scriveva: «Con un gesto che nega cadono le foglie./ [...] Tutti cadiamo [...] / [...] Ma tutte queste cose che cadono, Qualcuno/ Con dolcezza infinita le tiene nella mano» («Autunno», in R.M. Rilke, *Poesie I (1895-1908)*, tr. it. Torino 1994, 341). Mi piace pensare che con la stessa mano, «inflessibile» e ancor più misericordiosa, Dio fa cadere e fa rialzare: fa cadere, in ultima analisi, *per far rialzare*.

BIBLIOGRAFIA TEMATICA SELEZIONATA

Ben lungi dall'essere esaustiva, la seguente bibliografia orientativa, che si basa su alcuni dei più importanti lavori considerati per la stesura di questo libro, costituisce una rielaborazione e una significativa integrazione di quella presente nel mio *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Roma-L'Aquila 2006, 138-148. Quando è stato possibile, si è dato il riferimento alla versione italiana del testo citato. Per comodità del lettore, ho anche aggiunto due sezioni (le ultime) relative a temi che nel libro non ho trattato sistematicamente, ma che a mio parere rimandano a suggestivi approfondimenti «a margine».

Abbreviazioni e sigle bibliografiche:

- BZ «Byzantinische Zeitschrift», München-Leipzig 1892-.
- CR «Conoscenza Religiosa», Firenze 1969-1983.
- CSt «Cristianesimo nella Storia. Ricerche Storiche, Esecutive, Teologiche», Bologna 1979-.
- DIP *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia (1962-1968) e da G. Rocca (1969-2003), 10 voll., Roma 1962-2003.
- DPAC *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da A. di Berardino, 2 voll., Roma 1983.
- DS *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*, sous la direction de M. Viller et alii, 21 voll. + tables générales, Paris 1937-1995.
- DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot (puis E. Amann), 18 voll. + tables générales, Paris 1899-1972.

Bibliografia tematica selezionata

- DV «Dieu Vivant: Perspectives Religieuses et Philosophiques», Paris 1945.
 E&W «East and West», Roma 1950-.
 ECR «Eastern Churches Review: a Journal of Eastern Christendom», Oxford 1966-1978.
 EI *Encyclopædia of Islâm²*, eds P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs *et alii*, 12 voll., Leiden 1960-2005.
 EO «Echos d'Orient», Paris-Istanbul-Bucarest 1897-1942.
 ER *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Gozzini, 6 voll., Firenze 1970-1976.
 IJSCC «International Journal for the Study of the Christian Church», East Marden (West Sussex) 2000-.
 JA «Journal Asiatique», Paris 1828-.
 MeG «Medioevo Greco. Rivista di storia e filologia bizantina», Alessandria 2001-.
 OC «Orientalia Christiana», Roma 1923-1934.
 OCA «Orientalia Christiana Analecta», Roma 1935-.
 OCP «Orientalia Christiana Periodica», Roma 1935-.
 OV «Orientalia Venetiana», Firenze 1984-.
 PG *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, accurante J.-P. Migne, 161 voll., Paris 1856-1866.
 PSV «Parola, Spirito e Vita: Quaderni di Lettura Biblica», Bologna 1980-.
 RAM «Revue d'Ascetique et de Mystique», Toulouse (poi Paris) 1920-1971.
 RHR «Revue de l'Histoire des Religions», Paris 1880-.
 RSBN «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici», Roma 1964-.
 RSBS «Rivista di Studi Bizantini e Slavi», Bologna 1981-1989.
 RTh «Revue Thomiste», Toulouse 1893-1992.
 SA «Studia Anselmiana: Philosophica, Theologica», Roma 1933-.
 SC *Sources Chrétiennes*, Paris-Lyon 1941-.
 SMSR «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», Roma 1925- (rivista che, nel corso degli anni, è stata stampata in diversi luoghi e titolata in vari modi).
 SOC «Studi sull'Oriente Cristiano», Roma 1997-.
 SROC «Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano», Roma 1978-1997.
 SVThQ «St Vladimir's Theological Quarterly», New York City 1969-.
 VS «La Vie Spirituelle», Paris 1946-.

Fonti (con particolare riferimento alla spiritualità cristiano-orientale e al metodo di orazione esicasta):

- Sant'Agostino, *La Trinità*, tr. it. Roma 1998 (a cura di G. Beschin).
- Sant'Agostino, *Soliloqui e Confessioni*, tr. it. Torino 1997 (a cura di A. Moda).
- Nicodemo l'Aghiorita-Macario di Corinto, *La Filocalia* (in greco, 1782), tr. it. Torino 1982-1987, 4 voll. (a cura di M.B. Artioli, F. Lovato).
- Anonimo, *Racconti di un pellegrino russo* (in russo, 1881, 1992), tr. it. Roma 2000⁴ (a cura di A. Pentovskij; nuova edizione critica).
- I. Brjančaninov, *Preghiera e lotta spirituale. Introduzione alla preghiera del cuore* (in russo, 1865), tr. it. Torino 1991 (a cura di E. Bianchi).
- C. Campo, P. Draghi (a cura di), *Les sentences des Pères du désert* (1974), tr. it. Milano 1994.
- O. Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines: textes et commentaires* (1982), tr. it. Roma 1987.
- J.S. Cutsinger (ed.), *Not of This World. A Treasury of Christian Mysticism*, Bloomington 2003.
- P. de Jaegher, S.J., *La vita di identificazione con Gesù Cristo* (1927), tr. it. Torino 1932.
- M. Eckhart, *Sermoni tedeschi*, tr. it. Milano 1997⁵ (a cura di M. Vannini).
- M. Eckhart, *I Sermoni*, tr. it. Milano 2002 (a cura di M. Vannini).
- Evagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, SC 170-171, 2 voll., tr. franç. Paris 1971 (sous la direction de A. e C. Guillaumont).
- Evagrio Pontico, *La preghiera*, tr. it. Roma 1994 (a cura di V. Messina).
- Evagrio Pontico, *Gli otto spiriti della malvagità. Sui diversi spiriti della malvagità*, tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1996.
- Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi: Antirrhethikos*, tr. it. Magnano (Bi) 2005 (a cura di V. Lazzeri).
- Evagrio Pontico, *Trattato pratico: cento capitoli sulla vita spirituale*, tr. it. Magnano (Bi) 2008 (a cura di G. Bunge).
- A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica*, Roma 2005 (con una edizione critica delle epistole greche di Barlaam Calabro).
- San Giovanni Climaco, *La scala del paradiso*, tr. it. Milano 2007 (a cura di R.M. Parinello).
- San Giovanni della Croce, *Opere*, tr. it. Roma 1995 (a cura di Ferdinando di Santa Maria).
- J. Gouillard (a cura di), *Petite Philocalie de la prière du cœur* (1979²), tr. it. Milano 1999⁶.
- Gregory Palamas, *The Triads*, Engl. trans. Ramsey (NJ) 1983 (ed. J. Meyendorff).
- Gregorio Palamas, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, tr. it. Milano 2003 (a cura di E. Perrella et alii).
- Gregorio Palamas, *Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi*, tr. it. Milano 2005 (a cura di E. Perrella et alii).

Bibliografia tematica selezionata

- Gregorio Palamas, *L'uomo mistero di luce increata. Pagine scelte*, tr. it. Milano 2005 (a cura di M. Tenace).
- Gregorio Palamas, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, tr. it. Milano 2006 (a cura di E. Perrella et alii).
- I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, OC 9/36, tr. franc. Roma 1927, 101-210.
- Sant'Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, tr. it. Francavilla (Ch) 1967² (a cura di P. Schiavone).
- Sant'Ignazio di Loyola, *Scritti*, tr. it. Torino 1977 (a cura di M. Gioia).
- San Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, tr. it. Milano 2003 (a cura di C. More-schini).
- I Padri esicasti, *L'amore della quiete (ho tes hesychias eros). L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo*, tr. it. Magnano (Bi) 1993 (a cura di A. Rigo).
- G.E.H. Palmer, P. Sherrard, K. Ware (eds), *The Philokalia. The Complete Text Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth*, 4 voll., Engl. trans. London 1979-1995.
- Pseudo-Macario, *Spirito e fuoco: omelie spirituali*, tr. it. Magnano (Bi) 1995 (a cura di L. Cremaschi).
- A. Rigo (a cura di), *Mistici bizantini*, tr. it. Torino 2008.
- G. Schirò (a cura di), *Barlaam Calabro, Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicastiche*, Palermo 1954.
- San Simeone il Nuovo Teologo, *La visione della luce*, tr. it. Padova 1992 (a cura di R. d'Antiga).
- E. Zolla (a cura di), *I mistici dell'Occidente*, 2 voll., Milano 1997 (nuova edizione riveduta).

Studi e documenti sull'ascesi esicasta, sul Cristianesimo (in specie orientale) e su alcuni suoi specifici caratteri e problematiche:

- P. Adnès, *Garde du cœur*, DS 6, Paris 1967, 100-117.
- P. Adnès, *Hésychasme*, DS 7/1, Paris 1969, 381-399.
- P. Adnès, *Humilité*, DS 7/1, Paris 1969, 1136-1187.
- P. Adnès, *Jésus (prière à)*, DS 8, Paris 1974, 1126-1150.
- P. Adnès, *Larmes*, DS 9, Paris 1976, 287-303.
- P. Adnès, *NEPSIS*, DS 11, Paris 1982, 110-118.
- I. Alfeev, *La gloria del Nome* (in russo, 2000), tr. it. Magnano (Bi) 2002.
- A. Antoniadou, *Le thème du cœur dans la Philocalie*, Contacts 34 (1982), 235-247 e 323-337.
- AA.VV., *Le cœur*, Etudes carmélitaines 29 (1950).
- AA.VV., *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. Etudes et mélanges*, 2 voll., Chevetogne 1963.
- AA.VV., *Voci dal Monte Athos*, tr. it. Liscate (Mi) 1994.

Bibliografia tematica selezionata

- AA.VV., *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia*, Magnano (Bi) 2001.
- A. Rigo (a cura di), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, OV 16, Firenze 2004.
- H. Bacht, *Logismós*, DS 9, Paris 1976, 955-957.
- G. Bardy, *Apátheia*, DS 1, Paris 1937, 727-746.
- E. Behr-Sigel, *La prière à Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe*, DV 8 (1947), 69-94.
- E. Behr-Sigel, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe* (1989), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1993.
- A.M. Besnard, *Le mystère du nom*, Paris 1962.
- P.R. Biasiotto, *History of the Development of the Devotion to the Holy Name*, New York City 1963.
- M. Bielawski, *Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002.
- L. Borriello *et alii* (a cura di), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998.
- P. Bourguignon, F. Werner, *Combat spirituel*, DS 2, Paris 1953, 1135-1142.
- S. Bulgakov, *L'orthodoxie. Essai sur la doctrine de l'Église* (in russo, 1932), nouvelle tr. franç. Lausanne 1980.
- S. Bulgakov, *Filosofia del Nome* (in russo, 1953), tr. franç. Lausanne 1991.
- G. Bunge, *Das Geistgebet: Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos* (1987), tr. it. Magnano (Bi) 1996.
- G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos* (1988), tr. it. Magnano (Bi) 1991.
- G. Bunge, *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdrus* (1995⁴), tr. it. Magnano (Bi) 1999.
- G. Bunge, *Vasi di argilla. La prassi della preghiera personale secondo la tradizione dei santi padri*, tr. it. Magnano (Bi) 1996.
- G. Bunge, *Drachenwein und Engelsbrot* (1999), tr. it. Magnano (Bi) 1999.
- Centro Aletti (a cura di), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Roma 1994.
- O. Clément, *Byzance et le Christianisme*, Paris 1964.
- O. Clément *et alii*, *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine 1974.
- L. Charbonneau-Lassay, *Simboli del cuore di Cristo* (raccolta di articoli edita in francese nel 1946), tr. it. Roma 2003 (a cura di P.L. Zoccatelli).
- M.J. Christensen, J.A. Wittung (eds), *Partakers of the Divine Nature: the History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Madison and Teaneck (NJ) 2007.
- O. Clément, *Note sur la prière dans l'Orient chrétien*, Axes, mars 1972, 45-51.
- O. Clément, *Questions sur l'homme* (1972), tr. it. Milano 1973.
- C.G. Conticello, V. Conticello (sous la direction de), *La théologie byzantine et sa tradition (XIII^e-XIX^e s.)*, Paris-Turnhout 2002, vol. II.
- R.P. Coomaraswamy, *The Invocation of the Name of Jesus: As Practiced in the Western Church*, Louisville 1999.

Bibliografia tematica selezionata

- E. Cothenet, A. Solignac, *Nom*, DS 11, Paris 1982, 397-410.
- J.-M. Couvreur, *La mystique du cœur, un point de rapprochement entre l'orient et l'occident*, Paris 1971.
- H. Crouzel, *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, RAM 31 (1955), 364-385.
- I.H. Dalmais, G. Bardy, *Divinisation*, DS 3, Paris 1957, 1376-1398.
- P. Deseille, *La prière de Jésus dans la spiritualité hésychaste*, Assemblées du Seigneur 12 (1964), 60-71.
- F. Dreyfus, *Sauve-nous pour la gloire de ton nom*, vs 106 (1962), 523-530.
- M. Dupuy, *Introversio*, DS 7/2, Paris 1971, 1904-1918.
- P. Evdokimov, *L'orthodoxie* (1959), tr. it. Bologna 1965.
- P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale* (1968), tr. it. Roma 1969.
- P. Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques* (1987), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1990.
- P. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere* (in russo, 1914), tr. it. Milano 1998².
- P. Florenskij, *Il valore magico della parola* (in russo, 1920-1922), tr. it. Milano 2003².
- S.D. Gerogiorgakis, *The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited*, Philoteos 10 (2010), 157-169.
- J. Gouillard, *A Note on the Prayer of the Heart*, in J.M. Dechanet (ed.), *Christian Yoga*, Engl. trans. New York City 1972, 217-230.
- A. Guillaumont, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, DS 2, Paris 1953, 2281-2288.
- A. e C. Guillaumont, *Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique. 2. Évagre le Pontique*, DS 3 (1957), 200-205
- A. e C. Guillaumont, *Evagre le Pontique*, DS 4/2, Paris 1961, 1731-1744.
- A. Hamon, *Cœur (Sacré)*, DS 2, Paris 1953, 1023-1046.
- I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, Roma 1944.
- I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur* (1952), tr. it. Magnano (Bi) 1999.
- I. Hausherr, *La direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Roma 1955.
- I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Paris 1960.
- I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Roma 1960.
- I. Hausherr, *La prière perpétuelle du chrétien*, in AA.VV., *Laicat et Sainteté*, Roma 1965, vol. II, 111-166.
- I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma 1966.
- I. Hausherr, *Etudes de spiritualité orientale*, OCA 183, Roma 1969.
- H.d.B. (= J.-A. Cuttat), *La prière du cœur*, Messenger de l'Exarchat russe en Europe occidentale 4 (1953), 13-40.

Bibliografia tematica selezionata

- I. Ionașcu, *L'esperienza della preghiera di Gesù nella spiritualità romena*, Città del Vaticano 2002.
- M. Jugie, *Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, EO 30 (1931), 179-239.
- M. Jugie, *Palamas Grégoire*, DThC 11/2, Paris 1931, 1735-1776.
- M. Jugie, *Palamite (Controverse)*, DThC 11/2, Paris 1931, 1777-1818.
- M. Jugie, *Note sur le moine Nicéphore et sa méthode d'oraison*, EO 35 (1936), 409-412.
- D. Krausmüller, *The Rise of Hesychasm*, in M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity 5. Eastern Christianity*, Cambridge 2006, 101-126.
- J.-C. Larchet, *La théologie des énergies divines: des origines à saint Jean Damascène*, Paris 2010.
- A. Lefèvre, *Cor et cordis affectus. Usage biblique*, DS 2, Paris 1953, 2278-2281.
- J. Lemaître (= I. Hausherr), *Mystique catastatique ou mystique de la lumière*, DS 2, Paris 1953, 1830-1855.
- C. Lianine, *Érémisme en Orient*, DS 4/1, Paris 1960, 936-953.
- V. Losskij, *Théologie mystique de l'Église d'Orient* (1944), tr. it. Bologna 1967.
- V. Losskij, *Le problème de la vision face à face et la tradition patristique de Byzance*, *Studia Patristica* 2 (1957), 512-537.
- V. Losskij, *À l'image et à la ressemblance de Dieu* (1967), tr. it. Bologna 1999.
- M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris 1970.
- A. Louf, *La grâce peut davantage: l'accompagnement spirituel* (1992), tr. it. Magnano (Bi) 1994.
- A. Louf, *Quelques constantes spirituelles dans les traditions hésychastes en Orient et en Occident*, *Irénikon* 4 (2001), 502-509.
- L. Malevez, *Essence de Dieu (vision de l')*, DS 4/2, Paris 1961, 1333-1345.
- D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma 2001.
- J. Meyendorff, *Le thème du «retour en soi» dans la doctrine palamite du XIV^e siècle*, *RHR* 145 (1954), 188-206.
- J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (1959), tr. it. Magnano (Bi) 1997.
- J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
- J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
- J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, Engl. trans. London 1974 (ristampa di 16 articoli in inglese, francese, greco e russo pubblicati tra il 1953 e il 1971).
- J. Meyendorff, *Palamas (Grégoire)*, DS 12/1, Paris 1984, 81-107.
- J. Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York City 1997.
- Un moine de l'Église d'Orient (= L. Gillet), *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave*, *Irénikon*, 3^{me} trimestre 1947, 249-273 e 4^{me} trimestre 1947, 381-421 (tr. it. Brescia 1964).

- Un moine de l'Église d'Orient, *L'invocation du nom de Jésus dans la tradition byzantine*, vs 86 (1952), 38-45.
- I. Noye, *Jésus (Nom de)*, DS 8, Paris 1974, 1109-1126.
- J. Pegon, *Componction*, DS 2, Paris 1953, 1312-1321.
- Pio XII, *Haurietis aquas in gaudio. Lettera enciclica di Pio XII sul culto al Cuore di Gesù*, Città del Vaticano 1956.
- I. Polemis, *Gregorio Palamas e la spiritualità atthonita dell'epoca: esperienze soprannaturali e loro contesto*, in S. Chialà, L. Cremaschi, A. Mainardi (a cura di), *Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, tr. it. Magnano (Bi) 2008, 293-334.
- A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques* (1965), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1996.
- L. Reypens, *Âme (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques)*, DS 1, Paris 1936, 433-469.
- A. Rigo, *L'epistola ai monaci (e l'epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario*, SROC 6 (1983), 197-215.
- A. Rigo, *Nota sull'interpretazione del «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me» attribuita a Marco Eugenio*, RSBS 5/2 (1985).
- A. Rigo, *Le formule per la preghiera di Gesù nell'esicasmo atthonita*, CST 7/1 (1986), 1-18.
- A. Rigo, *Ancora sulla preghiera di Gesù nell'esicasmo bizantino dei secoli XIII-XV*, SROC 10/3 (1987), 171-182.
- A. Rigo, *Due note sul monachesimo atthonita della metà del XIV secolo*, Zbornik Radeva Vizantološkog Instituta 26 (1987), 87-113.
- A. Rigo, *Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto metropolita di Filadelfia (1250/51-1322)*, RSNB 34 (1987), 165-200.
- A. Rigo, *Noterelle in margine alla controversia palamitica*, Miscellanea Marciana 2-4 (1987-1989), 123-140.
- A. Rigo, *L'Epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione*, CST 9 (1988), 57-80.
- A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili*, Firenze 1989.
- A. Rigo, *La preghiera di Gesù*, PSV 25 (1992), 245-291.
- A. Rigo, *La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni*, RSNB 30 (1993), 155-202.
- A. Rigo, *La preghiera di Gesù in un anonimo greco del XIX sec.*, in AA.VV., *La grande vigilia*, Magnano (Bi) 1998, 305-326.
- A. Rigo, *La spiritualità bizantina e le sue scuole nell'opera di Irénée Hausherr*, in Pontificio Istituto Orientale (a cura di), *Irénée Hausherr et la spiritualité de l'Orient chrétien. Actes du symposium organisé par R. Cemus à l'Institut Pontifical Oriental*, Roma 2004, 197-216.
- A. Rigo, *Il monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005.

- A. Rigo, *Massimo il Kausokalyba e la rinascita eremitica sul Monte Athos nel XIV secolo*, in S. Chialà, L. Cremaschi (a cura di), *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno internazionale di spiritualità ortodossa*, Magnano (Bi) 2005, vol. I, 181-216.
- A. Rigo, *Grégoire Palamas «nouveau Chrysostome» et «nouveau théologien»*, *Irenikon* 80 (2008), 549-562.
- A. Rigo, *La trasfigurazione di Cristo sul Monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita*, in S. Chialà, L. Cremaschi, A. Mainardi (a cura di), *Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*, Magnano (Bi) 2008, 277-291.
- A. Rigo, *Le origini della preghiera di Gesù secondo gli autori mistici bizantini dei secoli XIV-XV*, in V. Costantini, M. Kappler (a cura di), *Sûzişât-i mü'ellefe: contaminazioni e spigolature turcologiche. Studi in onore di Giampiero Bellingeri*, Crocetta del Montello (Tv) 2010, vol. I, 319-325.
- H.-P. Rinckel, *La prière du cœur* (1990), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1992.
- N. Russell, *The doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004.
- N. Russell, *Theosis and Gregory Palamas. Continuity or Doctrinal Change?*, *svthQ* 50 (2006), 357-379.
- E.J. Ryan, *The Invocation of the Divine Name in Sinaite Spirituality*, *Eastern Churches Quarterly* 14 (1962), 291-299.
- C. Saint-Servais, *Sur la prière de Jésus*, *Contacts* 15 (1963), 249-253.
- J. Serr, O. Clément, *La prière du cœur* (1980), tr. it. Milano 1998⁵.
- H.J. Sieben, *ΜΝΗΜΗ ΘΕΟΥ*, *DS* 10, Paris 1980, 1407-1414.
- P. Siniscalco (a cura di), *Le chiese orientali. Storia e letteratura*, Roma 2005.
- Archimandrite Sofronie, *Starets Silouane Moine du Mont Athos, 1866-1938. Vie – Doctrine – Écrits* (1948), tr. it. Magnano (Bi) 2002⁴.
- Archimandrite Sophrony, *His Life Is Mine*, Engl. trans. London 1977.
- A. Solignac, «NOYK» et «MENS», *DS* 11, Paris 1982, 459-469.
- A. Solignac, *Pèlerin russe (Récit d'un)*, *DS* 12/1, Paris 1984, 885-887.
- T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Réclus. Le cœur et l'esprit* (1965), tr. it. Città del Vaticano 2004.
- T. Špidlík, *La contemplazione nella spiritualità cristiana orientale*, *ER*, Firenze 1970, vol. II, 385-390.
- T. Špidlík, *Apátheia*, *DIP*, Roma 1974, vol. I, 714-715.
- T. Špidlík, *Esicasmò, Esicasta*, *DIP*, Roma 1976, vol. III, 1306-1313.
- T. Špidlík, *Il cuore, simbolo di unione*, *Vita consacrata* 13 (1977), 329-344.
- T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (1978), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1995.
- T. Špidlík, *Orthodoxe (Spiritualité)*, *DS* 11, Paris 1982, 972-1001.
- T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière* (1988), tr. it. Roma 2002.
- T. Špidlík, *Le cœur dans la spiritualité russe*, in *AA.VV., Mille ans de Christianisme russe*, Paris 1989, 153-162.
- T. Špidlík, *Syméon le Nouveau Théologien*, *DS* 14 (1990), 1387-1401.

Bibliografia tematica selezionata

- T. Špidlík, *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale. Guida alla lettura degli Esercizi*, Roma 1994.
- T. Špidlík, *L'arte di purificare il cuore*, Roma 1999.
- T. Špidlík et alii, *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Magnano (Bi) 1991.
- Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma 1996.
- D. Stăniloae, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit* (1981), tr. it. Roma 1988.
- D. Stiernon, *Nicéphore l'hésychaste*, DS 11, Paris 1982, 198-203.
- M. Tenace, *Il Cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Roma 2000.
- T. Teoteoi, *Isihasmul și criza conștiinței bizantine în sec. al XIV-lea*, Studii Teologice 3 (2007), 5-62.
- R. Tournay, *Le Psaume VIII et la doctrine biblique du Nom*, Revue Biblique 78 (1971), 18-30.
- M. Vannini, *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Firenze 2003.
- G. Vannucci, *Invocazione del Nome di Gesù*, Firenze 1961 (poi ripubblicato come *Lo Joga [sic] cristiano*, Firenze 1978).
- M. Van Parys, *Unification de l'homme dans le nom. Exégèse de Mt. 18,19-20*, Irénikon 3 (1977), 345-358 e 4 (1977), 521-532.
- R. Vernay, *Attention*, DS 1, Paris 1936, 1058-1077.
- H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild des Maximus Confessor* (1962²), tr. it. Roma 1976.
- C. Yannaras, *The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology*, svThQ 18 (1978), 22-43.
- K. Ware, *Pray Without Ceasing: the Ideal of Continual Prayer in Eastern Monasticism*, ECR 2 (1969), 253-261.
- K. Ware, *The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality* (1974), tr. it. Torino 2000.
- K. Ware, *The Holy Name of Jesus in East and West: the Hesychasts and Richard Rolle*, Sobornost 4/2 (1982), 163-184.
- K. Ware, *Philocalie*, DS 12/1, Paris 1984, 1336-1352.
- K. Ware, *The Orthodox Way* (1995), tr. it. Magnano (Bi) 1998.

Testi concernenti le «tecniche del corpo» (talora in prospettiva storica e comparata):

- AA.VV., *Technique et contemplation*, Etudes carmélitaines 28 (1949).
- AA.VV., *Alla ricerca di Dio. Le tecniche della preghiera*, Roma 1978.
- AA.VV., *La preghiera come tecnica. Una prospettiva orientale*, Divus Thomas 54/3 (2009).
- M. Balivet, *Le soufi et le basileus: Haci Bayram Veli et Manuel II Paléologue*, MeG 4 (2004), 19-30.

- A. Bloom, *L'hésychasme: yoga chrétien?*, in J. Masui (ed.), *Yoga. Science de l'homme intégral*, Paris 1953, 177-195.
- A. Bloom, H.d.B. (= J.-A. Cuttat), *L'esicasmò yoga cristiano. I centri «sottili» dell'essere umano e la preghiera «segreta» nella tradizione del Monte Athos*, tr. it. Napoli 1955.
- G. Bornand, *Inde et Christianisme. La méditation et la prière dans la tradition hésychaste et ses points de contact avec les techniques orientales et la tradition védantique*, Paris 1956.
- O. Clément, *L'œil de feu* (1994), tr. it. Magnano (Bi) 1997.
- O. Clément, *Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoéthique du corps* (1995), tr. it. Casale Monferrato (Al) 1997.
- F. Courel, *Y a-t-il des techniques de prière?*, *Christus* 19 (1958), 182-201.
- J.S. Cutsinger, *The Ladder of the Divine Ascent: the Yoga of Hesychasm*, in B. Dieker, J. Montaldo (eds), *Merton and Hesychasm*, Louisville 2003, 75-89.
- R. d'Antiga, *Il metodo psico-fisico della preghiera esicasta*, *Quaderni di Scienze Antropologiche* 15 (1989), 308-317.
- R. Gnoli, *Hesychasm and Yoga*, *E&W* 4/3 (1953), 98-100.
- C. Greppi, *L'origine del metodo psicofisico esicasta. Analisi di un antico testo indiano: l'Amṛtakunḍa*, Torino 2011.
- I. Hausherr, *Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique*, in id., *Hésychasme et prière*, OCP 176, Roma 1966, 134-153.
- M. Mauss, *Les techniques du corps*, in id., *Sociologie et anthropologie* (1950), tr. it. Torino 2000³, 383-409.
- A. Mitescu, *L'ascesi esicasta e l'ascesi buddhista*, *Teresianum* 46 (1995), 91-144.
- J. Monchanin, *Yoga and Hesychasm*, *Cistercian Studies* 10/2 (1975), 85-92.
- C. Nardi, «Respirare Dio, respirare Cristo»: *patristica ed esicasmò fra Oriente e Occidente*, *Rivista di ascetica e mistica* 61 (1992), 304-316.
- S.H. Nasr, *The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism*, *Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986), 195-203.
- W. Nolle, *Hesychasmus und Yoga*, *BZ* 47 (1954), 95-103.
- T. Papademetriou, *The Continuity of the Holy Man. Orthodox Hesychasm and Derivish Mysticism in the Late Byzantine and Early Ottoman Periods*, in D. Papademetriou, A.J. Sopko (eds), *The Church and the Library: Studies in Honor of Rev. Dr. George C. Papademetriou*, Boston 2005, 31-74.
- F. Poli, *Yoga ed esicasmò*, Bologna 1981.
- A. Rigo, «Καθίσσας ἐν κελλίῳ ἡσύχῳ...»: *le posizioni corporee nella pratica delle tecniche di orazione esicasta*, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari* 22/3 (1983), 1-12.
- A. Rigo, *Addenda et corrigenda ad Annali di Ca' Foscari*, 22/3 (1983), 1-12, *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari* 23/3 (1984), 257-258.
- A. Rigo, *Le tecniche di orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini*, *RSBS* 4 (1984), 75-115.

Bibliografia tematica selezionata

- A. Rigo, *Jalâl ad-Dîn Rûmî e l'abate di S. Caritone*, in M. Sladek (a cura di), *Hommage an C.J.C. von Korvin-Krasinski*, Heidelberg 1995, 173-194.
- A. de Souzaenelle, *Le symbolisme du corps humain* [1997], tr. it. Sotto il Monte (Bg) 2004⁶.
- T. Špidlík, *Antropologia dell'Oriente cristiano*, in E. Ancilli (a cura di), *Temi di antropologia teologica*, Roma 1981, 377-402.
- M. Toti, *Aspetti storico-religiosi del metodo di orazione esicasta*, Roma-L'Aquila 2006.
- M. Toti, *The Hesychast Method of Prayer: Its Anthropological and Symbolic Significance*, *IJSCC* 8/1 (2008), 16-31.
- Kallistos of Diokleia (= K. Ware), *Praying with the Body: the Hesychast Method and Non-Christian Parallels*, *Sobornost (Incorporating ECR)* 14/2 (1992), 6-35.
- G. Wunderle, *La technique psychologique de l'hésychasme byzantin*, *Etudes carmélitaines* 23/2 (1938), 61-67.
- G. Wunderle, *Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes*, Wurzburg 1949.
- A. Zigmund-Cerbu, *Lumières nouvelles sur le yoga et l'hésychasme*, *Contacts* 26 (1974), 272-289.

Sufismo ed Islâm:

- G.C. Anawati, L. Gardet, *Mistica islamica*, Torino 1960 (tr. franç. Paris 1986⁴).
- Ibn al-'Arabî, *Il libro dell'estinzione nella contemplazione* (in arabo), tr. it. Milano 1996 (a cura di M. Vâlsan).
- T. Burckhardt, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islâm* (1969), tr. it. Roma 1979.
- W.C. Chittick, *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, Albany 1994.
- W.C. Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (2000), tr. it. Torino 2009 (a cura di F.A. Leccese).
- H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien* (1971), tr. it. Roma 1988.
- H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (1964), tr. it. Milano 1991.
- C.W. Ernst, *Sufism* (1977), tr. it. Milano 2000.
- I. de Francesco (a cura di), *La ricerca del Dio interiore nei detti dei precursori del sufismo islamico*, tr. it. Milano 2008.
- L. Gardet, *Un problème de mystique comparée: la mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*, *RTh* 3 (1952), 642-679 e 1 (1953), 197-216.
- L. Gardet, *Dhikr*, *EI*, Paris 1960, 230-233.
- Al-Ghazâlî, *La vigilanza e l'esame di coscienza* (in arabo), tr. it. Torino 2005 (a cura di M.A. Golfetto).
- 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *De l'homme universel* (in arabo), tr. it. Roma 1981 (a cura di T. Burckhardt).
- M. Lings, *What is Sufism?* (1975), tr. it. Roma 1997².

Bibliografia tematica selezionata

- L. Massignon, *Le souffle dans l'Islâm*, JA, 1943-45, 436-438.
- M. Molé, *Les mystiques musulmans* (1965), tr. it. Milano 1992.
- M. Amîn al-Kurdî al-Shâfi'î al-Naqshbandî, *Une technique soufie de la prière du cœur*, in J. Gouillard (ed.), *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris 1953, 317-336.
- S.H. Nasr, *Ideals and Realities of Islâm* (1966), tr. it. Milano 1989.
- S.H. Nasr, *Sufi Essays* (1972), tr. it. Milano 1994.
- S.H. Nasr, *Les états spirituels dans le soufisme*, Roma 1973.
- G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islâm. Vol. I: l'inizio di un cammino*, Milano 1994.
- G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islâm. Vol. II: secoli X e XI*, Milano 1996.
- G. Scattolin, *Esperienze mistiche nell'Islâm. Al-Niffârî e al-Gazalî*, Bologna 2000.
- F. Schuon, *L'œil du cœur* (1974), tr. it. Roma 1982.
- F. Schuon, *Comprendre l'Islâm* (1976), tr. it. Milano 1998².
- F. Schuon, *Le soufisme: voile et quintessence* (1980), tr. it. Roma 1982.
- F. Speciale, *Istruzioni sullo dhikr nei centri sottili in alcuni trattati in urdu sulla via mistica*, «Mediaeval Sophia». Studi e ricerche sui saperi medievali 1 (2007), 137-155.
- P. Urizzi *et alii*, *Il sufismo via mistica dell'Islâm*, Bologna 2000.
- A. Ventura, *L'esoterismo islamico. Principi dottrinali*, Roma 1981.
- A. Ventura, *L'invocazione del cuore*, in B. Scarcia Amoretti, L. Rostagno (a cura di), *Yâd Nâma. In memoria di Alessandro Bausani*, Roma 1991, vol. I, 475-485.

Iconografia, mundus imaginalis, noûs, ermeneutica:

- A. Andreopoulos, *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, Crestwood (NY) 2005.
- G. Bunge, «Nach dem Intellekt Leben»: Zum sog. «Intellektualismus» der evagriani-schen Spiritualität, in W. Nyssen (ed.), «Simandron, der Wachklopfer»: Gedenkschrift für Klaus Gamber, Köln 1989, 95-109.
- T. Burckhardt, *Principes et méthodes de l'art sacré* (1974), tr. it. Milano 1990².
- C. Campo, *Gli imperdonabili*, Milano 2004⁶.
- A. Chenu, *La trace d'un visage. De la parole au regard* (1992), tr. it. Magnano (Bi) 1996.
- W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989.
- W.C. Chittick, *La morte e il «mondo immaginale»: l'escatologia di Ibn 'Arabî*, Perennia Verba 4 (2000), tr. it. 59-106.
- N.P. Constanas, «To Sleep, Perchance to Dream»: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*, in A.-M. Talbot (ed.), *Dumbarton Oaks Papers*, no. 55, Washington DC 2001, 91-124.
- N.P. Constanas, *Symeon of Thessalonike and the Theology of the Icon Screen*, in S.E.J. Gerstel (ed.), *Thresholds of the Sacred. Architectural, Art Historical, Liturgical*,

- and Theological Perspectives on Religious Screens, East and West*, Washington DC 2006, 163-183.
- Â.K. Coomaraswamy, *Meister Eckhart's View of Art*, in id., *The Transformation of Nature in Art*, New Delhi 1974, 61-95.
- Â.K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (1994), tr. it. Milano 2005.
- H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (1958), tr. it. Roma-Bari 2005.
- H. Corbin, *En Islâm iranien*, Paris 1991.
- J. Daniélou, *Contemplation. 3. Contemplation chez les grecs et autres orientaux chrétiens. D. Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse. 3. L'épèctase*, DS 2 (1953), 1882-1885.
- P. Deseille, *Épèctase*, DS 4/1, Paris 1960, 785-788.
- I. Drpić, *Art, Hesychasm, and Visual Exegesis: Parinus Graecus 1242 Revisited*, *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008), 217-247.
- M. Eliade, *Il folklore come strumento di conoscenza* (in romeno, 1937, 1993), in id., *L'isola di Euthanasius. Scritti letterari*, tr. it. Torino 2000, 30-47.
- M. Eliade, *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux* (1952), tr. it. Milano 2007.
- M. Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion* (1969), tr. it. Brescia 2000³.
- M. Eliade, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Cl.-H. Rocquet* (1978), tr. it. Milano 2002.
- P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté* (1972), tr. it. Milano 1996⁶.
- P. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona* (in russo, 1923-1924), tr. it. Milano 2004⁹ (a cura di E. Zolla).
- P. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte* (in russo, 1923-1924), tr. it. Milano 2001².
- P. Florenskij, *L'icona*, CR 4 (1974), tr. it. 311-336.
- P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, tr. it. Roma 2003.
- A. Giovanardi, *Il significato mistagogico dell'immagine nella liturgia cristiana*, *Parola e tempo* 2 (2003), 217-242.
- A. Giovanardi, *L'eredità bizantina nella scuola riminese del Trecento*, *Parola e tempo* 3 (2004), 237-251.
- R. Guénon, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (1962), tr. it. Milano 1997⁴.
- I. Hausherr, *Ignorance infinie*, OCP 2 (1936), 351-362.
- A. Ionescu, *Incontrare un'icona. Quaderno di un isografo*, tr. it. Rimini 1996.
- S. Korunovski, E. Dimitrova, *Macedonia. L'arte medievale dal IX al XV secolo*, tr. it. Milano 2006.
- V.N. Lazarev, *L'arte russa delle icone. Dalle origini all'inizio del XVI secolo*, tr. it. Milano 2008² (a cura di G.I. Vzdornov).
- G. Lettieri, *La mente immagine: Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino*, in E. Cano-

- ne (a cura di), *Per una storia del concetto di mente. Atti dei seminari di terminologia filosofica dell'Istituto del CNR «Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee»*, Firenze 2005, 63-122.
- S. Lilla, *Noûs*, DPAC, Vol. II, 2423-2433.
- J. Lindsay Opie, *Il significato iniziatico delle icone pasquali. I*, CR 2 (1975), tr. it. 164-176.
- J. Lindsay Opie, *I sensi esoterici delle icone pasquali. II*, CR 4 (1975), tr. it. 373-394.
- J. Lindsay Opie, *Introduction* to P. Florenskij, *On the Icon*, ECR 1 (1976), 11-13.
- J. Lindsay Opie, *Le immagine sacre e il tema dell'esoterismo monastico*, in F. Zeri et alii, *Arte e sacralità. Salvaguardia e tutela*, Roma 1994, 19-37.
- G. Marchianò, *La parola e la forma*, Bari 1977.
- H. Martin, *Discernement des esprits et direction spirituelle*, DS 3, Paris 1957, 1281-1286.
- E. Montanari, *Phersu e persona*, in id., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Roma 2001, 155-174.
- E. Montanari, *Eliade e Evola: aspetti di un rapporto «sommerso»*, Convegno «Le forme della tradizione e del sacro in Mircea Eliade», Sala Congressi Hotel «Giò Jazz», Perugia, 6/10/2007 (dattiloscritto).
- A. Mordini, *Il segreto cristiano delle fiabe*, Rimini 2007.
- S.H. Nasr, *Il «mondo dell'immaginazione» e il concetto di spazio nella miniatura persiana*, CR 1 (1970), 11-16.
- H. Oldmeadow, *Shankara's Doctrine of Maya*, <http://www.religioperennis.org/documents/Oldmeadow/sankara.pdf>
- O. Popova, *Ascesi e trasfigurazione. Immagini dell'arte bizantina e russa nel XIV secolo* (in russo e in italiano), tr. it. Milano 1996.
- J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (1968), tr. it. Brescia 1969.
- C. Schönborn, *Die Christus-Ikone* (1984), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 2003².
- H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte* (1948), tr. it. Milano 1974.
- E. Sendler, *L'icône, image de l'invisible* (1981), tr. it. Cinisello Balsamo (Mi) 1995.
- P. Sherrard, *Human Image, World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*, Ipswich 1992.
- N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni. Con la corrispondenza inedita Mircea Eliade-Károly Kerényi*, Brescia 2006.
- N. Spineto (a cura di), *L'antropologia religiosa di fronte alle espressioni della cultura e dell'arte*, Milano 2009.
- J.R.R. Tolkien, *On Fairy-Stories*, in id., *Tree and Leaf* (1964), tr. it. Milano 2000, 13-106.
- M. Toti, *Il 'rinnovamento esicasta'. Ascesi ed iconografia tra Oriente e Occidente (XIII-XV secolo)*, SMSR 73/1 (2007), 165-186.
- M. Toti, *L'ermeneutica quale veicolo di un «ecumenismo profondo» tra metodologia storico-religiosa e prassi spirituale*, OCP 75/2 (2009), 411-429.
- M. Toti, *Figure del mundus imaginalis: ascesi, iconografia, sogno, morte*, Perennia Verba 11 (2009), 192-224.

Bibliografia tematica selezionata

- L. Uspenskij, *Essai sur la théologie de l'icône*, Paris 1960.
T. Velmans, *Le rôle de l'hésychasme dans la peinture murale Byzantine du XIV^e et XV^e siècles*, in P. Armstrong (ed.), *Ritual and Art. Byzantine Essays for Christopher Walter*, London 2006, 182-226.
T. Velmans (a cura di), *Il viaggio dell'icona. Dalle origini alla caduta di Bisanzio*, Milano 2008².
A.N. Williams, *The Divine Sense: the Intellect in Patristic Theology*, Cambridge-New York City 2007.
I. Zervou Tognazzi, *Teologia visiva*, Città di Castello (Pg) 2003.

Spiritualità medio- ed estremo-orientali:

- G. Amstutz, *Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism*, Albany 1997.
AA.VV., *The Pure Land Tradition: History and Development*, Berkeley 1996.
M.L. Blum, *The Origin and Development of Pure Land Buddhism. A Study and Translation of Gyonen's Jodo Homon Genrusho*, New York City 2002.
E. Conze, *Buddhist Studies 1934-1972. Thirty Years of Buddhist Studies. Further Buddhist Studies*, San Francisco 1967.
Â.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (1943), tr. it. Milano 1994.
Â.K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (1964), tr. it. Milano 1994.
S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Cambridge 1922, vol. I.
S.N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, New York City-London 1924.
K. von Durkheim, *Hara. Die Erdmitte des Menschen* (1956), tr. it. Roma 1992².
M. Eliade, *Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucarest 1936.
M. Eliade, *Techniques du yoga* (1948), tr. it. Torino 2003.
M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), tr. it. Roma 1975 (a cura di J. Evola).
M. Eliade, *Le yoga, immortalité et liberté* (1954), tr. it. Milano 1999 (a cura di F. Jesi).
M. Eliade, *Patañjali et le yoga* (1962), tr. it. Milano 1984.
J. Evola, *La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista*, Roma 1995⁴.
P. Filippini Ronconi, *L'Induismo*, Roma 1994.
P. Filippini Ronconi, *Il Buddhismo: storia e dottrina*, Roma 2004.
M. Granet, *La religion des chinois*, Paris 1951.
M. Granet, *La pensée chinoise* (1980), tr. it. Milano 1995³.
R. Guénon, *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* (1925), tr. it. Milano 2004.
E. Kôbai, *Namo Amida Butsu. Understanding Jodo-Shinshu*, Los Angeles 1998.
L. Kohn, *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton 1992.
D. Loy, *Wei-Wu-Wei: Non Dual Action*, *Philosophy East West* 35/1 (1985), 73-86.
H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme. II. Amida* (1955), tr. it. Milano 1979.

Bibliografia tematica selezionata

- H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris 1971.
- H.-C. Puech (a cura di), *Storia delle Religioni: India, Tibet e Sud-Est Asiatico*, tr. it. Roma-Bari 1977, vol. IV.
- I. Robinet, *Méditation taoïste*, Paris 1979.
- I. Robinet, *Taoïsme et mystique*, Cahiers d'Etudes Chinoises 8 (1989), 65-103.
- I. Robinet, *Le monde merveilleux du Taoïsme mystique et le thème du retour à l'origine*, Cahiers de l'Herne, 1993, 287-301.
- L. Sacco, *Aspetti «storico-religiosi» del Taoïsimo*, SMSR 68/2 (2002), 321-362 e 69/1 (2003), 5-93.
- L. Sacco, *Kamikaze e shahîd. Linee guida per una comparazione storico-religiosa*, Roma 2005.
- L. Sacco, *La tradizione taoista nel pensiero di René Guénon*, Aries 8/1 (2008), 63-89.
- D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme zen* (in giapponese, 1934), tr. it. Roma 1988-1989, 3 voll.
- D.T. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (1957), tr. it. Roma 1972.
- D.T. Suzuki, *Reflections on the Pure Land*, Eastern Buddhist 28/1 (1995), 1-16.
- D.T. Suzuki, *Buddha of Infinite Light*, Boston 1998.
- G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna 1922.
- G. Tucci *et alii*, *Storia del Buddhismo*, Milano 1997.

«Esercizi spirituali» e relazioni tra filosofia classico-ellenistica
e Cristianesimo antico:

- U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1977.
- J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. La doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1964.
- J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles* (1961), tr. it. Bologna 2010.
- E.R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety* (1965), tr. it. 1990.
- D. Dubuisson, *Les sages de l'homme. Bouddhisme – paganisme – spiritualité chrétienne* (2004), tr. it. Bari 2007.
- G. Endress, R. Kurk, *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997.
- A.-J. Festugière, *La trichotomie de 1Thess. 5,23 et la philosophie grecque*, RSR 20 (1930), 385-415.
- G. Gasparro, *Dai misteri alla mistica*, in E. Ancilli, M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, vol. I, 73-113.
- G. Gasparro, *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Roma 1984.
- G. Gasparro (a cura di), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998.

Bibliografia tematica selezionata

- G. Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma 1998.
- G. Gasparro, *Agostino tra etica e religione. Contributo alla storia religiosa del mondo tardo-antico*, Brescia 1999.
- G. Gasparro, *Comparing in Order to Distinguish: Was Everyone «Monotheist» in the Religious History of the Ancient Mediterranean World?*, 6th EASR Conference on «Religious History of Europe and Asia», Bucharest, 20/09/2006.
- P. Hadot, *La structure de l'âme, image de la Trinité, chez Victorinus et chez Saint Augustin*, *Studia Patristica* 6 (1962), 409-442.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1987), tr. it. Torino 2005².
- P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992), tr. it. Milano 1997.
- I. Hausherr, *Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine Erémite*, in id., *De doctrina spirituali Christianorum Orientalium: quaestiones et scripta*, OCA 30/5, Roma 1933, 212-216.
- M. Isnardi-Parente, *Stoici antichi*, 2 voll., Torino 1989.
- P. Miquel, *Lexique du désert* (1986), tr. it. Magnano (Bi) 1998 (a cura di V. Lanzarini).
- M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1959), 2 voll., tr. it. Firenze 1978.
- P. Rossano, *L'ideale dell'assimilazione a Dio nello stoicismo e nel Nuovo Testamento*, Alba (Cn) 1954.
- L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicasmò. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino 2000.
- M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1990.
- M. Toti, *Il lessico dell'ascesi. Alcune osservazioni sulla «psicologia spirituale» nel Cristianesimo orientale ed in Epitteto*, *Historia Religionum* 3 (2011), 47-63.

A. Scrima e l'«ecumenismo al vertice»:

- Andrei Scrima e il linguaggio teologico contemporaneo*, Congresso Internazionale, Accademia di Romania e Pontificio Istituto Orientale, Roma, 29-30/10/2008.
- AA.VV., *Paisij, lo starec*, tr. it. Magnano (Bi) 1997.
- AA.VV., *André Scrima (1925-2000). Un moine hésychaste de notre temps*, *Contacts* 203 (2003) e 207 (2004).
- AA.VV., *Optina Pustyn' e la paternità spirituale*, tr. it. Magnano (Bi) 2003.
- J. Borella, *Ésotérisme guénonien et mystère chrétien* (1997), tr. it. Roma 2002.
- J. Borella, *The Problematic of the Unity of Religions*. Afterword to B. Bérard, *Introduction à une métaphysique des mystères chrétiens*, *Sacred Web* 17 (2006), Engl. trans. 157-182.
- R. Braga, *Ogni monaco ha un suo segreto con Dio* (1998, in romeno), tr. it. Roma 1999.

- E. Citterio (in collaborazione con N. Valentini e I. Marchis), *Chiesa ortodossa romana: la testimonianza e il presente*, *Il Regno* 18 (2005), 629-645.
- J.-A. Cuttat, *La rencontre des religions. Avec une étude sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Paris 1957.
- J.S. Cutsinger, *Colorless Light and Pure Air: the Virgin in the Thought of Frithjof Schuon*, <http://www.cutsinger.net/scholarship/articles.shtml>
- J.S. Cutsinger (ed.), *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, Lexington 2002.
- J.S. Cutsinger, *Disagreeing to Agree: a Christian Response to A Common Word*, <http://www.cutsinger.net/scholarship/articles.shtml>
- R. Dragan, *Une figure du Christianisme oriental du vingtième siècle: Jean l'Etranger*, 6th EASR Conference, «Religious History of Europe and Asia», University of Bucharest, 21/09/2006 (= *Politica Hermetica* 20 [2006], 124-142).
- D. Dumbravă, *Storia delle religioni ed ecumenismo – isomorfismo necessario? Brevi accenni morfologici sul linguaggio teologico di A. Scrima*, Convegno «Le giornate della spiritualità romana», Pontificio Istituto Orientale, Roma, 11/2005 (dattiloscritto).
- J. Dupuis, *The Cosmic Christ in the Early Fathers*, in id., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Engl. trans. New York City 2000, 53-83.
- A. Faivre, *Aspetti dell'esoterismo cristiano nel XVIII secolo*, in N.M. Davy (sous la direction de), *Encyclopédie des mystiques: Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, Islâm* (1977), tr. it. Città del Vaticano 2000, vol. II, 234-273.
- A. Faivre, *L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo*, in A. Faivre, S. Hutin, J. Séguy (a cura di), *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, tr. it. Roma-Bari 1990, 79-135.
- A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll., Paris 1996².
- V. von Falkenhausen, *Il monastero degli Amalfitani sul Monte Athos*, in S. Chialà, L. Cremaschi (a cura di), *Atanasio e il monachesimo al Monte Athos. Atti del XII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa*, Magnano (Bi), 101-118.
- R. Guénon, *Le symbolisme de la croix* (1931), tr. it. Milano-Firenze 2006.
- R. Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps* (1945), tr. it. Milano 2006⁵.
- R. Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1954), tr. it. Roma 1987.
- A. de Halleux, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990.
- Y. Ibish, P. Lamborn Wilson (eds), *Traditional Modes of Action and Contemplation. A Colloquium Held at Rothko Chapel*, Tehran 1977.
- I.I. Ică, *Il «Roveto Ardente»: una fioritura dell'ideale esicasta all'alba del comunismo in Romania*, in M. Bielawski, D. Hombergen (a cura di), *Il monachesimo tra eredità e aperture* (SA 140), Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2004, 471-488.
- S. Joanta, *Roumanie, tradition et culture hésychaste*, tr. franç. Bellefontaine 1987.
- C. Journet, *Palamisme et thomisme*, *RTh*, juillet-septembre 1960, 429-452.
- V. Kotelnikov, *Gli ultimi «starcy» di Optina Pustin'*, in AA.VV., *L'autunno della Santa Russia*, tr. it. Magnano (Bi) 1999, 323-334.

Bibliografia tematica selezionata

- V. Losskij, *Gli «staricy» di Optino*, in N.S. Arseniev, V. Losskij, *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia*, tr. it. Comunità monastica SS. Trinità (Va) 1997, 75-124.
- A. Manolescu, *Le fonds André Scrima. L'Archive*, Bucarest 2000 (dattiloscritto).
- A. Mercati, *Nuovi documenti pontifici sui monasteri del Sinai e del Monte Athos*, OCP 18 [1952], 89-112.
- E. Montanari, *La mistica: fattore di comunione nel cammino ecumenico*, in D. Tessoro (a cura di), *L'evoluzione della religiosità nell'Italia multiculturale*, Roma 2003, 91-100.
- E. Montanari, *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano 2003.
- E. Montanari, *Prospettiva di una élite intellettuale: A. Scrima e l'Occidente*, Fondazione Dragan, Roma, 02/04/2009 (dattiloscritto).
- C. Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i romeni*, Parma 1999.
- A. Paléologue, *Le renouveau spirituel du «Buisson ardent»*, *Connaissance des Religions*, avril 1990, 130-135.
- V. Poggi, *Dell'esicasmò*, OCP 70 (2004), 457-470.
- M. Rădulescu, *Rugul Aprins. Dubovnicii Orthodoxie sub lespezi în gherlele comuniste*, Bucarest 1993.
- J. Rousse-Lacordaire, *Une controverse sur l'hésychasme roumain dans les «Etudes Traditionnelles» (1964-1969)*, *Istina* 53/2 (2008), 154-165.
- F. Schuon, *De l'unité transcendante des religions* (1979), tr. it. Roma 1997².
- F. Schuon, *Christianisme/Islâm: visions d'écumenisme ésotérique* (1981), tr. it. Roma 2003.
- Fr Andrei (A. Scrima), *Spiritualitatea ortodoxă și situația teologiei catolice contemporane: încercare de sinteză bibliografică*, *Ortodoxia* 2 (1955), 246-277.
- A. Scrima, *L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine*, *Istina* 3 (1958), 295-328 e 4 (1958), 443-474.
- A. Scrima, *Aperçu orthodoxe sur le sens œcuménique de l'Église*, *Lumen Vitae* 20 (1965), 495-503.
- A. Scrima, *Révélation et tradition dans la Constitution dogmatique «Dei Verbum» selon un point de vue orthodoxe*, in B.-D. Dupuy (ed.), *La révélation divine: constitution dogmatique Dei Verbum*, Paris 1968, vol. II, 523-539.
- A. Scrima, *Le Nom-Lieu de Dieu*, *Archivio di Filosofia* 1969, 213-220.
- A. Scrima, *L'inaffabilité: inscription conceptuelle et destinée eschatologique*, *Archivio di Filosofia* 1970, 571-584.
- A. Scrima, *Ascesi monastica orientale (I. Stato monastico e vita ascetica: precisazioni preliminari, II. Fondamento teologico. Funzione storica e funzione «cosmica» dell'ascesi, III. Forme, principi, spirito dell'ascesi monastica orientale)*, DIP, Roma 1974, vol. I, 906-913.
- A. Scrima, *III. Teologia orientale del monachesimo*, DIP, Roma 1978, vol. V, 1716-1718.

Bibliografia tematica selezionata

- A. Scrima, *Jérusalem, cité «unique et universelle» pour les religions monothéistes*, Concilium 155 (1980), 117-129.
- A. Scrima, *L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien*, Hermes 6 (1981), 158-169.
- A. Scrima, *Le Concil Vatican II... et après?*, Unité des Chrétiens 79 (1990).
- A. Scrima, *Il padre spirituale* (in romeno, 1996), tr. it. (parziale) Magnano (Bi) 2000 (a cura di A. Mainardi).
- A. Scrima, *Despre isihasm*, tr. rom. Bucarest 2003 (a cura di A. Manolescu).
- A. Scrima, *Duhul Sfânt și unitatea Bisericii. «Jurnal» de Conciliu*, tr. rom. Bucarest 2004 (a cura di B. Tătaru-Cazaban).
- A. Scrima, *Teme ecumenice*, tr. rom. Bucarest 2004 (a cura di A. Manolescu).
- M. Toti, *Morfologia religiosa ed ermeneutica ne Il padre spirituale di A. Scrima*, SMSR 73/2 (2007), 321-341.
- M. Toti, *Religious Morphology, Hermeneutics and Initiation in Andrei's Scrima Il Padre Spirituale (The Spiritual Father)*, ARIES 11/1 (2011), 77-97.
- S. Tudor, *Inno Acatisto al «Roveto ardente»* (in romeno), Revista Teologică 1/2 (1990).
- M. Vălsan, *Sufismo ed esicismo. Esoterismo islamico ed esoterismo cristiano*, tr. it. Roma 2000 (a cura di C. Mutti).
- A.N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford 1999.



GLOSSARIO INTRODUTTIVO

Codesto glossario elementare costituisce un elenco dei più significativi termini tecnici della spiritualità e dell'ascesi in specie cristiano-orientale, con raffronti tratti da altri ambiti confessionali e religiosi (laddove non segnalato, le voci sono greche; anche nel testo si è teso a utilizzare un criterio volto a «semplificare» la traslitterazione).

Amerimnía: «noncuranza», assenza di preoccupazioni mondane cui deve tendere la pratica ascetica.

Anámnesis: secondo la dottrina platonica, «reminiscenza», «rammemorazione» delle idee in cui consiste la vera conoscenza.

Antírrhesis: «contraddizione» che si deve opporre alla tentazione del demonio (cfr. *antilogía*).

Apátheia: «impassibilità», «assenza di passioni» (cfr. *amerimnía*).

Diákrisis (tôn pneumatôn): «discernimento (degli spiriti)», carisma di norma proprio del padre spirituale.

Diánoia: «ragione»; si tratta della facoltà discorsiva di cui è dotato l'uomo.

Eikôn: «immagine» di Dio nell'uomo (il termine ha anche significato «artistico»; cfr. latino *imago*).

Enérgeia (plur. *enérgeiai*): secondo la teologia mistica cristiano-orientale, «energia», «operazione» divina enipostatica che sussiste *ab intra* e si manifesta *ad extra*.

Epéktasis: letteralmente, «sovraestensione»; la nozione, sistematizzata da Gregorio di Nissa, ha dato luogo a quella che può essere definita la «mistica del progresso infinito», fondata su di una paradossale compenetrazione di movimento e stabilità che si esperirebbe, ad esempio secondo il padre cappadoce, anche *post mortem*.

Hesychía: «pace», «quiete», «silenzio» spirituale (cfr. *nêpsis*, *prosoché*); da questo termine deriva la parola «esicasmo».

Hypóstasis (plur. *hypostáseis*): il termine è utilizzato per designare ciascuna delle tre Persone divine (cfr. *prósopon* e latino *persona*; v. anche latino *substantia*).

- Kardía*: «cuore» (v. arabo *qalb*).
- Katástasis proseuchês*: «stato di preghiera» (v. latino *orationis status*).
- Logismós* (plur. *logismoî*): in generale, «pensiero», «suggerzione» che il demonio introduce nell'uomo per tentarlo.
- Logos*: «Verbo», «Parola» (nel Cristianesimo, la seconda Persona della Trinità).
- Logos endiáthetos*: «parola, discorso interiore».
- Metánoia*: «cambiamento del *noûs*», «conversione».
- Mneme toû Theoû*: «ricordo di Dio», che compendia i vari comandamenti (v. arabo *dhikr Allâh*; cfr. *anamnesis*).
- Mundus imaginális* (latino): «mondo immaginale», dominio in cui gli «archetipi» si comunicano per immagini simboliche (v. arabo *'âlam al-mithâl*).
- Nêpsis*: «vigilanza» che l'asceta deve esercitare, *in primis*, contro i «pensieri» (*logismoî*; v. *prosoché*).
- Noûs*: «mente», «spirito» (v. latino *mens*).
- Omphalós*: «ombelico».
- Ousia*: «essenza» divina, comune alle tre Persone della Trinità.
- Parádisis*: «trasmissione», «tradizione» (nel caso del Cristianesimo, si tratta della Tradizione della Chiesa).
- Penthos*: «contrizione», «pentimento»; ad esso, nel suo grado più profondo, si connette il *dakryon dôron* («dono delle lacrime»).
- Phantasía* (plur. *phantasiai*): «rappresentazione», «immagine» che si forma nella mente, ostacolando la «preghiera pura».
- Philautía*: «amore di sé», «orgoglio»; si tratta della radice di ogni vizio, ed è quindi l'«attitudine» più difficile da «estirpare».
- Pneûma*: «soffio vitale», «respiro», da cui «spirito».
- Ponos (kardías)*: «fatica (del cuore)», che caratterizza lo sforzo ascetico.
- Praktiké*: «pratica» (*praxis*, «azione»), qui in senso ascetico.
- Prosoché*: «attenzione» che si deve prestare ad ogni pensiero e atto; significativamente, il termine è molto simile a *proseuché* («preghiera»).
- Prósopon* (plur. *prósopa*): «maschera» teatrale, «volto»; altro termine che definisce le Persone divine (cfr. latino *persona*).
- Starec* (russo; plur. *starcy*): «anziano», «maestro», «padre» spirituale (v. *geron*, arabo *shaykh*, sanscrito *guru*).
- Theoría*: «contemplazione» di Dio (*theoreîn* = «vedere Dio»; cfr. *theología*).
- Théosis*: «divinizzazione»; si tratta, dal punto di vista della teologia mistica cristiano-orientale, della ricezione delle *enérgeiai* divine da parte dell'uomo (v. arabo *ta'alluh* e *baqâ'* [«permanenza» in Dio]; cfr. *arrhabón* [«caparra»], *synérgeia* [«collaborazione», «sinergia» tra Dio e l'uomo nel corso del lavoro ascetico]).

INDICE DELLE ILLUSTRAZIONI

1. A. Rublëv, *Trinità*, 1411 circa, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
2. *Mandylion* o *Volto Santo*, recto di un'icona bifronte, 1130-1140, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Velmans, a cura di, 2008²).
3. A. Rublëv, *Salvatore*, primo decennio del xv secolo, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
4. Porte del santuario con raffigurazione dell'Annunciazione, monastero della Grande Lavra, Monte Athos (da Velmans, a cura di, 2008²).
5. *Deesis: Madre di Dio*, fine XIV-inizio XV secolo, cattedrale dell'Annunciazione del Cremlino, Mosca (da Lazarev 2008²).
6. *Madre di Dio*, 1405, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
7. *Deesis*, particolare, inizio XIII secolo, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
8. *Madre di Dio, Grande Panagia*, 1224 circa, da Jaroslavl', Galleria Tret'jakov, Mosca (da Velmans, a cura di, 2008²).
9. *Vergine di Vladimir*, 1130, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Velmans, a cura di, 2008²).
10. *Madre di Dio di Belozersk*, primo terzo del XIII secolo, Museo Russo, S. Pietroburgo (da Lazarev 2008²).
11. *Piccola icona della Madre di Dio della Tolga (Tolgsckaja II)*, 1314 circa, Museo di Belle Arti, Jaroslavl' (da Lazarev 2008²).
12. *Madre di Dio del Don*, recto, anni '90 del XIV secolo, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
13. *Santa Madre di Dio Odigitria*, inizio XV secolo, monastero di Marko, dall'iconostasi originale della Chiesa di San Demetrio (da Korunovski, Dimitrova 2006).
14. *Madre di Dio della tenerezza*, inizio XV secolo, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
15. *Presentazione al Tempio, Battesimo, Anastasi, Trasfigurazione*, pannello di tetrastico con la raffigurazione delle Dodici Feste, monastero di Santa Caterina del Sinai (da Velmans, a cura di, 2008²).

Indice delle illustrazioni

16. *Trasfigurazione*, anni '70-'80 del xv secolo, Museo di Storia e Architettura, Novgorod (da Lazarev 2008²).
17. *Crocifissione*, tratta da un'icona bifronte, x secolo circa, Galleria delle icone di San Clemente, o Chiesa della Peribleptos, Ohrid (da Velmans, a cura di, 2008²).
18. *Crocifissione* con medaglioni di santi e angeli nella cornice, XI-XII secolo, monastero di Santa Caterina del Sinai (da Velmans, a cura di, 2008²).
19. *Crocifissione*, XIV secolo, Museo Bizantino, Atene (da Velmans, a cura di, 2008²).
20. Dittico con la raffigurazione della Madre di Dio e di Cristo uomo dei dolori, monastero della Trasfigurazione, Meteora (da Velmans, a cura di, 2008²).
21. *Discesa dalla croce*, fine xv secolo, Galleria Tret'jakov, Mosca (da Lazarev 2008²).
22. *Deposizione nel sepolcro*, particolare, 1405, cattedrale dell'Annunciazione del Cremlino, Mosca (da Lazarev 2008²).
23. *Discesa agli Inferi*, icona di una delle Dodici Feste, chiesa della Peribleptos, Ohrid (da Velmans, a cura di, 2008²).
24. *Donne mirofore al sepolcro del Signore*, 1425-1427, cattedrale della Trinità, monastero della Trinità di San Sergio (da Lazarev 2008²).
25. *Scala del Paradiso*, XI-XII secolo, monastero di Santa Caterina del Sinai (da Velmans, a cura di, 2008²).

INDICE DEI NOMI

- 'Abd al-Karîm al-Jîlî 166
'Abd al-Walîd b. Zayd 53
Abû al-'Âliya 53
Abû Hâmid al-Ghazâlî 10, 56, 166
Abû Mûsâ al-Ash'arî 53
Adnès P. 45, 54, 58-59, 116, 158
Agostino d'Ipbona 47, 50, 120-121,
131-133, 136, 145, 157
Alfeev I. 158
Allinson R.E. 119
Amstutz G. 170
Anawati G.C. 166
Andreopoulos A. 167
Antoniadou A. 158
Artioli M.B. 131, 157
Atanasio di Alessandria 111
Aumont J. 147
- Bacht H. 45, 118, 159
Balivet M. 53, 164
Bardy G. 46, 115, 159-160
Barlaam Calabro 38, 53, 57, 157
Basilio di Cesarea 122
Behr-Sigel E. 47, 159
Besnard A.M. 159
Bianchi U. 10-11, 46, 128, 130, 157, 171
- Biasiotto P.R. 159
Bielawski M. 56-57, 159, 173
Bloom A. 54, 140, 146, 165
Blum M.L. 170
Bonaventura di Bagnoregio 12, 132
Borella J. 122, 125, 172
Bornand G. 96, 165
Borriello L. 159
Bourguignon P. 115, 159
Braga R. 172
Brjančaninov I. 10, 34, 47, 55, 157
Buddha 22, 107, 119
Bulgakov S. 159
Bunge G. 47, 116-117, 120, 136, 153,
157, 159, 167
Burckhardt T. 15, 55, 113, 126, 128,
131-135, 147, 166-167
- Campo C. 99, 106, 124, 157, 167
Charbonneau-Lassay L. 159
Chenu A. 167
Chesterton G.K. 127
Chittick W.C. 93, 108, 117, 120, 122,
130-131, 166-167
Christensen M.J. 46, 159
Citterio E. 173

Indice dei nomi

- Clément O. 30-31, 47-48, 53-54, 60, 92, 118, 130, 139, 148-149, 157, 159, 163, 165
 Clemente Alessandrino 136
 Constat N.P. 121, 126-127, 167
 Conticello G.C. 48, 159
 Conticello V. 48, 159
 Conze E. 170
 Coomaraswamy Â.K. 10, 108, 113, 118-121, 124, 129, 131-133, 135-137, 168, 170
 Coomaraswamy R.P. 147, 159
 Corbin H. 12, 55, 91, 94-96, 99, 108, 117-119, 121, 125, 127-128, 130, 166, 168
 Cothenet E. 160
 Courel F. 165
 Couvreur J.-M. 160
 Crouzel H. 128, 160
 Cutsinger J.S. 120-122, 154, 157, 165, 173
 Cuttat J.-A.
 Dalmais I.H. 46, 160
 Daniélou J. 56-57, 168, 171
 D'Antiga R. 158, 165
 D'Aquili E. 61
 Dasgupta S.N. 170
 Davide di Tessalonica dendrita 103, 128-129
 De Francesco I. 53, 166
 De Jaegher P. 148, 157
 De Lubac H. 170
 De Halleux A. 173
 Deseille P. 57, 160, 168
 De Souzenelle A. 60, 166
 Devilliers N. 148
 Diadoco di Fotica 45, 147
 Dimitrova E. 63, 168, 179
 Dionigi Areopagita 42, 58, 60-61, 97, 119, 121, 134, 136
 Dodds E.R. 171
 Dragan R. 173-174
 Draghi P. 157
 Dreyfus F. 160
 Dubuisson D. 10, 171
 Dumbravâ D. 173
 Dupuis J. 173
 Eckhart M. 7, 11, 111, 122, 133, 148-149, 153, 157
 Efrem Siro 49, 108
 Eliade M. 11-12, 59, 61, 99-100, 117, 119, 123-126, 130, 168, 170
 Endress G.
 Ermete Trismegisto 114
 Ernst C.W. 56, 166
 Esichio di Batos 30, 116, 147
 Evagrio Pontico 20, 45, 47, 90, 98, 116-117, 122, 147, 157
 Evdokimov P. 128, 131-133, 160, 168
 Evola J. 118-119, 127, 170
 Faivre A. 173
 Festugière A.-J. 46, 171
 Filippini Ronconi P. 170
 Filoteo Sinaita 30
 Florenskij P. 47, 91, 93, 96, 98, 115, 117-119, 121, 123, 126, 129-136, 160, 168-169
 Florovskij G.V. 128
 Francesco d'Assisi 117
 Francesco di Sales 12
 Fyrigos A. 157
 Gardet L. 50, 166
 Gasparro G. 10, 46, 57, 128, 130, 154, 171-172
 Gavriil 111
 Ghawth 'Alî Shâh 33, 55
 Gillet L. 39
 Giovanardi A. 123, 130-132, 134, 168
 Giovanni Cassiano 31
 Giovanni Climaco 20, 30, 50, 59, 91, 157
 Giovanni Damasceno 127, 149

Indice dei nomi

- Giovanni della Croce 7, 11, 130-131, 134, 143, 147, 153-154, 157
 Giustino martire 148
 Gnoli R. 165
 Golfetto M.A. 10, 56, 166
 Gouillard J. 6, 11, 20, 22, 45, 48-60, 116-117, 129-130, 136, 157, 167
 Granet M. 170
 Gregorio di Nazianzo 122, 129, 146
 Gregorio di Nissa 37, 56-57, 127, 177
 Gregorio Palamas 1, 6, 11, 23, 38-39, 41-42, 45-46, 49, 51, 53, 55, 57-58, 60-61, 102, 104, 109, 115-116, 121-122, 129, 131, 142, 157-158
 Gregorio Sinaita xiv, 1, 17, 20-22, 24-26, 38-42, 45, 48-55, 58, 60, 90-91, 96-97, 115-119, 121, 125, 127, 136, 142, 147
 Greppi C. 53, 165
 Guénon R. 99, 124, 168, 170, 173
 Guillaumont A. 45-46, 116, 147, 157, 160
 Guillaumont C. 45-46, 157, 160
 Gul Hasan 2, 16, 22, 32-35, 40, 48, 55-56

 Hadot P. 9-10, 133, 136, 148, 172
 Hamon A. 160
 Hausherr I. 11, 44-47, 49-51, 55, 57, 60, 115-118, 158, 160-161, 165, 168, 172
 H.d.B. (= Cuttat J.-A.) 54, 160, 165

 Ibish Y. 125, 173
 Ibn 'Atâ' Allâh 35
 Ică I.I. 173
 Ignazio di Loyola 89-90, 116, 143, 147
 Ionașcu I. 57, 147, 149, 154, 161
 Ionescu A. 168
 Ireneo di Lione
 Isacco il Siro 37
 Isnardi-Parente M. 172
 Izutsu T. 130

 Joanta S. 173
 Journet C. 173
 Jugie M. 11, 161

 Kallistos of Diokleia (= Ware K.) 10, 49, 53-54, 59-61, 166
 Kôbai E. 170
 Kohn L. 170
 Korunovski S. 63, 168, 179
 Kotel'nikov V. 173
 Khurram 'Alî 35, 56, 59
 Kulygin I. 125
 Kurk R. 171

 Lamborn Wilson P. 125, 173
 Larchet J.-C. 161
 Lazarev V.N. 168, 179-180
 Lefèvre A. 161
 Lemaître J. (= Hausherr I.) 161
 Lettieri G. 136, 168
 Lianine C. 161
 Lilla S. 136, 169
 Lindsay Opie J. 123, 147, 154, 169
 Lings M. 166
 Lipsey R. 119
 Losskij V. 44, 161, 174
 Lot-Borodine M. 46, 161
 Louf A. 148, 161
 Lovato F. 131, 157
 Lovinescu V. 123
 Loy D. 170

 Macario di Corinto 20, 131-132, 157
 Mainardi A. 52, 162-163, 175
 Malevez L. 161
 Manolescu A. 174-175
 Maometto 48, 101, 123
 Marchianò G. 117, 119, 169
 Martin H. 115, 169
 Maspero H. 171
 Massignon L. 167
 Massimo il Confessore 45, 50, 54, 59, 158

Indice dei nomi

- Mauss M. 44, 61, 165
 Menozzi D. 161
 Mercati A. 148, 174
 Meyendorff J. 45, 53, 56, 157, 161
 Miquel P. 172
 Mitescu A. 165
 Moine de l'Église d'Orient, un (= Gillet L.) 47-48, 161-162
 Molé M. 167
 Monchanin J. 59, 165
 Montanari E. 9, 10, 15, 30, 45, 47, 49-50, 53-54, 56-57, 115-118, 120, 123, 125, 127, 137, 147-149, 154, 169, 174
 Mordini A. 124, 169
 Muhammad Amîn al-Kurdî al-Shâfi'î al-Naqshbandî 11, 167
 Muhammad Gîsûdirâz 48
 Muhyî al-Dîn Ahmad Qâdirî 48, 55
 Muhyî al-Dîn al-'Arabî 3, 55, 91-95, 108-109, 117, 119-120, 130, 166
 Mutti C. 123, 174-175

 Nardi C. 130, 165
 Nasr S.H. 47, 53, 127, 165, 167, 169
 Newberg A. 61
 Niceforo Esicasta (o «Aghiorita», o «Solitario») XIV, 1, 13, 17, 19-20, 22, 27, 29-30, 32, 34, 40, 43, 45, 48-50, 53-58, 60-61, 89, 107, 110, 115-116, 121, 129, 142
 Niceta Stethatos 52, 91, 96-97, 119, 121, 142
 Nicodemo Aghiorita 59, 131-132, 157
 Nolle W. 56, 165
 Noye I. 162

 Oldmeadow H.
 Origene

 Paléologue A. 174
 Palmer G.E.H. 44-46, 50-51, 56, 58-60, 92, 115-116, 118, 121, 127, 158

 Papademetriou T. 52, 165
 Pellegrino Russo 2, 27, 29-30, 40-41, 53-55, 59, 139, 142
 Pio XII 162
 Platone 131
 Plotino 133, 136
 Poggi V. 174
 Pohlenz M. 172
 Poli F. 47, 116, 121, 165
 Popova O. 11, 128-130, 133, 169
 Pseudo-Dionigi Areopagita *v.* Dionigi Areopagita
 Pseudo-Macario 59, 158
 Pseudo-Simeone il Nuovo Teologo 1, 20, 23-24, 29-31, 34, 36-37, 39-41, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 55-56, 59-60, 90-91, 115-116, 118, 121, 140, 142
 Puech H.-C.

 Rădulescu M. 174
 Râmânuja 119
 Ratzinger J. 120, 169
 Reypens L. 162
 Ries J. xv, 10, 154
 Rinckel H.-P. 163
 Robinet I. 171
 Rossano P. 172
 Rossi L. 9, 172
 Rousse-Lacordaire J. 174
 Rublëv A. 132, 179
 Russell N. 163
 Ryan E.J. 163

 Sacco L. 54, 119, 171
 Saint-Servais C. 163
 Scattolin G. 167
 Schelling F.W.J. 128
 Schirò G. 57, 158
 Schönborn C. 131, 137, 169
 Schuon F. 120, 131-132, 135, 167, 174
 Scrima A. 31, 52, 57, 100, 125, 134, 143, 148, 152, 172, 174-175
 Sedlmayr H. 133, 169

Indice dei nomi

- Sendler E. 169
 Serr J. 47, 118, 130, 163
 Shâh Kalîm Allâh 55
 Shâh Walî Allâh 55
Shaykh al-Akbar (= Muhyî al-Dîn al-
 ‘Arabî) 94, 109
 Shankara 119
 Sherrard P. 44-46, 50-51, 56, 58-60, 92,
 115-118, 121, 127, 158, 169
 Sieben H.J. 50, 163
 Simeone di Tessalonica 38
 Simeone Nuovo Teologo xiv, 2, 7, 20-
 21, 23, 32, 51, 54-55, 122, 158
 Simonetti M. 172
 Siniscalco P. 163
 Smith W. 126
 Sofronio, Archimandrita 163
 Solignac A. 56, 160, 163
 Speziale F. 48, 50, 55-56, 59, 167
 Špidlík T. 45-47, 50, 53, 55-56, 89, 115-
 117, 121-122, 132, 163-164, 166
 Spineto N. 10, 119, 124-126, 154, 169
 Spiteris Y. 164
 Stăniloae D. 164
 Stiernon D. 164
 Suzuki D.T. 171
- Tenace M. 158, 164
 Teofane il Greco 106
 Teofane Recluso 117
 Teolepto di Filadelfia 110
 Teoteoi T. 164
 Teresa d’Avila 7, 134
 Tessore D. 154, 174
 Tolkien J.R.R. 124, 169
 Tommaso da Celano 117
 Tommaso d’Aquino 133, 144, 148
 Toti M. xiv, 52, 123, 131-132, 136, 166,
 169, 172, 175
- Tournay R. 164
 Tucci G. 171
 Tudor S. 175
- Urizzi P. 47, 167
 Uspenskij L. 170
- Valentini N. 173
 Vâlsan M. 1661, 175
 Vannini M. 7, 11-12, 149, 157, 164
 Vannucci G. 10, 164
 Van Parys M. 164
 Veličkovskij P. 30
 Velmans T. 63, 128, 170, 179-180
 Ventura A. 167
 Vernay R. 115, 164
 Von Balthasar H.U. 164
 Von Durkheim K. 51, 170
 Von Falkenhausen V. 148, 173
 Von Goethe, J.W. 133
 Vyšeslavcev B. 132
- Ware K. 30, 41-42, 44-47, 50-51, 56, 58-
 61, 92, 115-118, 121, 127, 158, 164,
 166
 Werner F. 159
 Williams A.N. 170, 175
 Wittung J.A. 46, 159
 Wunderle G. 10, 166
- Xanthopouloi (Callisto e Ignazio) 1, 16,
 22, 38, 40-41, 45, 47, 49, 52, 58, 60
- Yannaras C. 164
- Zervou Tognazzi I. 170
 Zigmund-Cerbu A. 116, 166
 Zhuangzi 119
 Zolla E. 41, 59, 158, 168



Dal catalogo Jaca Book

Storia dell'Arte

- B. AGOSTI, *Collezionismo e archeologia cristiana nel Seicento. Federico Borromeo e il Medioevo artistico tra Roma e Milano*, 1996
- M. ANDALORO, S. ROMANO (a cura di), *Arte e iconografia a Roma. Da Costantino a Cola di Rienzo*, 2000, 2007²
- M.G. BALZARINI, R. CASSANELLI (a cura di), *Fare storia dell'arte. Studi offerti a Liana Castelfranchi*, 2000
- I. BARGNA, *Arte africana*, 2003
- X. BARRAL I ALTET, *Contro l'arte romanica? Saggio su un passato reinventato*, 2009
- M. BAXANDALL, *Giotto e gli umanisti*, 1994, 2007²
- L. BELLOSI, *Come un prato fiorito. Studi sull'arte tardogotica*, 2000
- C. BRANDI, *Tra Medioevo e Rinascimento. Scritti sull'arte da Giotto a Jacopo della Quercia*, a cura di M. Andaloro, 2006
- L. BRESSAN, *Maria nella devozione e nella pittura dell'Islam*, 2011
- M. CARBONI, *L'ornamentale. Tra arte e decorazione*, 2001
- , *L'occhio e la pagina. Tra immagine e parola*, 2002
- , *Cesare Brandi. Teoria e esperienza dell'arte*, 2004
- , *La mosca di Dreyer. L'opera della contingenza nelle arti*, 2007
- C. CARRIERO, *Il consumo della Pop Art. Esibizione dell'oggetto e crisi dell'oggettivazione*, 2003
- L. CASTELFRANCHI VEGAS, *L'arte medioevale in Italia e nell'Occidente europeo*, 1993, 2006⁶
- , *L'arte del Quattrocento in Italia e in Europa*, 1996
- , *L'arte ottoniana intorno al Mille*, 2002
- , *Le mobili frontiere dell'arte. Tra Medioevo e Rinascimento*, 2012
- A. CONTI, *Scritti di intervento. Scuole, musei, giardini, restauro*, a cura di G. Agosti, 2013 (in prep.)

- M. DELAHOUTRE, *Lo spirito dell'arte indiana*, 1994
- M. DELLA VALLE, *Costantinopoli e il suo Impero. Arte, architettura, urbanistica nel millennio bizantino*, 2007
- A. DELLE FOGLIE, *La cappella Caracciolo del Sole a San Giovanni a Carbonara*, 2011
- C. DIONISOTTI, *Appunti su arte e letteratura*, 1995
- E. FOGLIADINI, *Il volto di Cristo. Gli Acheropiti del Salvatore nella tradizione dell'Oriente cristiano*, 2011
- A. GRABAR, *Le vie dell'iconografia cristiana. Antichità e Medioevo*, 1983, 2011⁴ (nuova ed. a cura di M. Della Valle)
- , *Le origini dell'estetica medievale*, 2001, 2011³
- M.A. HOLLY, *Panofsky e i fondamentali della storia dell'arte*, 1991
- E. KITZINGER, *Alle origini dell'arte bizantina. Correnti stilistiche nel mondo mediterraneo dal III al VII secolo*, a cura di M. Andaloro e P. Cesaretti, 2005, 2010²
- G. LADNER, *Il simbolismo paleocristiano. Dio, Cosmo, Uomo*, 2008
- S. LANGÉ, G. PACCIAROTTI, *Barocco alpino*, 1994
- H. LOTTMAN, *Amedeo Modigliani, principe di Montparnasse*, 2007
- T. MATHEWS, *Scontro di dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, con un saggio di E. Russo, 2005
- M.-J. MONDZAIN, *Immagine, icona, economia. Le origini bizantine dell'immaginario contemporaneo*, 2006
- A. NEGRI (a cura di), *Arte e artisti nella modernità*, 2000, 2007³
- C. NENCI (a cura di), *Le Memorie di Giuseppe Bossi. Diario di un artista nella Milano napoleonica*, 2004
- G. PANZA, *Ricordi di un collezionista*, 2006, 2010³
- B.V. PENTCHEVA, *Icone e potere. La Madre di Dio a Bisanzio*, 2010
- H.W. PFEIFFER S.J., *La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro*, 2010

- P. PIVA (a cura di), *L'arte medievale nel contesto (300-1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, 2006, 2007²
- (a cura di), *Pittura murale del Medioevo lombardo. Ricerche iconografiche (secoli XI-XIII)*, 2006
- PROCOPIO DI CESAREA, *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce (De Aedificiis I 1, 1-78)*, a cura di P. Cesaretti e M.L. Fobelli, 2011
- M. SARTOR, *Arte latinoamericana contemporanea dal 1825 ai giorni nostri*, 2003
- G. SAURON, *Il grande affresco della villa dei Misteri a Pompei*, 2010
- F. SCIREA, *Pittura ornamentale del Medioevo lombardo. Atlante (secoli VIII-XIII)*, 2012
- J. SHEARMAN, *Arte e spettatore nel Rinascimento italiano. «Only connect...»*, 1995, 2008²
- J. SOLDINI, *Alberto Giacometti. La somiglianza introvabile*, 1998
- F. SRICCHIA SANTORO, *L'arte del Cinquecento in Italia e in Europa*, 1998
- F. TAMISARI, F. DI BLASIO (a cura di), *La sfida dell'arte indigena australiana*, 2007
- S.B. TOSATTI, *Trattati medievali di tecniche artistiche*, 2007, 2009²
- M. TOTI, *La preghiera e l'immagine. L'esicasmotardobizantino (XIII-XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici*, 2012
- H. TOUBERT, *Un'arte orientata. Riforma gregoriana e iconografia*, 2001
- L. USPENSKIJ, V. LOSSKIJ, *Il senso delle icone*, 2007
- R. VAN STRATEN, *Introduzione all'iconografia*, 2009
- T. VELMANS, *La visione dell'invisibile. L'immagine bizantina o la trasfigurazione del reale*, 2009



Finito di stampare
nel mese di ottobre 2012
da Grafiche Flaminia, Foligno (Pg)

